Ph. pr. 134.

Beyträge
zum
Naturrecht.

Erste Sammlung.

Halle,
in der Rengerschen Buchhandlung
1794.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Meine Geschäfte erlauben es mir nicht, meinem bereits entworfenen System des Naturrechts, oder, wie ich es nun nenne, des Rechts unter den Menschen, diejenige Form zu geben, in der ich es nur darlegen zu dürfen glaube. Ich habe mich daher entschlossen, ja nachdem meine Muße es verstattet, einzelne Stücke aus demselben unter dem Titel: „Beiträge zum Na-

Natur = Recht„ nach einander herauszugeben. Die Absicht meines ganzen Werks ist aber die, positives Recht und Natur = Recht näher mit einander zu verbinden.

Die Philosophen konnten bisher zum positiven Recht nicht herunter, die Juristen zum Natur = Recht nicht hinaufkommen, und zwischen beiden war eine Lücke, deren Ausfüllung nach grade unter die unauflösbaren Probleme des menschlichen Verstandes gesetzt werden wollte.

Ich schmeichle mir, dies Problem nicht nur gelöset, sondern auch das Natur = Recht sowohl auf das, was es nur ist, zurückgebracht, als auch auf das, was es mit ist, verbreitet, sein Daseyn a priori in dem Reiche aller Wissenschaften begründet, und a posteriori durch die Untersuchung der Natur anderwertsher nicht erklärbarer Gegenstände bewiesen, seinen Daseyns=

seynsgrund, seinen Erkenntnißgrund, und Grundsatz gefunden, und endlich seine Uebereinstimmung mit den Grundbestandtheilen alles positiven Rechts dargelegt zu haben. — Indessen sind die gegenwärtigen Abhandlungen nur Materialien zum Bau des Systems, und nur erst nach dessen Erscheinung wird man das Ganze beurtheilen können.

Allemal wird aber auch in selbigem die Theorie der höhern Gründe des Rechts nur kurz und vielleicht mangelhaft seyn, da ich mich dem praktischen Theil desselben, oder denjenigen Principien zu nähern wünschte, auf welche sowohl die Theorie von Abfassung und Reformation der Gesetze gebauet werden muß, als auch welche selbst da, wo positive Gesetze nichts bestimmen, zum Nutzen der Menschheit angewandt werden können.

Denn nur dann werde ich mich einst glücklich schätzen, wenn ich mir schmeicheln darf nicht nur zur Berichtigung der Theorie einer

so wichtigen Wissenschaft, als die des Naturrechts ist, sondern auch unmittelbar zum Wohl meiner Mitbrüder etwas beigetragen zu haben.

G. den 29sten August 1793.

G.

I.

Skizze eines Systems der reinen Vernunft.

Sowohl die Verbindung zwischen Moral und Naturrecht, als auch der Einfluß der Metaphysik auf das letztere, haben mich genöthigt, den Ursprung und Inhalt alles menschlichen Wissens aufzusuchen, um das Gebiet und die Grenzen des Naturrechts in dem allgemeinen Reiche aller Wissenschaften darnach zu bestimmen. Zu diesem Behuf schien es mir nothwendig, ein System der reinen Vernunft zu entwerfen, und ich wagte es, nach Anleitung der Kantischen Kritik, einige Grundlinien desselben zu zeichnen, welche ich, als den Grund meines ganzen Werks enthaltend, demselben voraufzuschicken, mich gezwungen sehe. Aber nur in dieser Rücksicht, und weit von der Anmaßung entfernt, ein Werk, wovon selbst ein Ulrich sagt:

quod praeter ipsum virum praestantissimum nemo forte, certe pauci dare possunt,

aufstellen zu wollen, theile ich selbige mit. —

Kant

Kant will in seiner Kritik nur Bauzeug liefern, als weshalb er zwar systematisch genug die Natur des Bauzeugs entwickelt, den Riß zum Gebäude selbst aber nicht darlegt. Wenn er daher in der Einleitung zu demselben mit dem Unterschiede zwischen reiner und empirischer Erkenntniß anfängt, und die reinen Begriffe a priori begründet, so dringt er hier tief in die Natur des Bauzeugs, und mußte bei der Kritik damit anfangen. Das System hingegen muß zur Quelle der Erkenntnisse, oder eigentlich der Vorstellungen, und also auf das erkennende oder vorstellende selbst zurückgehen, und hiemit anheben, die Frage aber über die Arten der Erkenntnisse, wenn sie gleich bei einer Kritik präjudicial ist, gehört im System, das eine Realdarlegung enthalten soll, erst in die Unterabtheilung, nemlich in die Lehre von der Form des Gemüths. — Ehe wir indessen zu dem erkennenden oder vorstellenden selbst kommen, müssen wir uns zuerst mit der Vorstellung sowohl von unserm Subjekt, als von den äußern Dingen, da wir so wenig unser Subjekt als die äußern Dinge an sich erkennen können, beschäftigen.

Die Betrachtung der Vorstellung von uns selbst geht hiebei der Betrachtung der Vorstellung von den äußern Dingen vorauf, da unser Subjekt in Bezug auf selbige das vorstellende ist, das vorstellende muß daher, insoferne es als selbst vorgestellt erscheint, zuerst betrachtet werden. — Die Vorstellung oder das Erscheinen des vorstel-

len-

lenden Subjekts als selbst vorgestellt für sich selbst ist Selbstbewußtseyn, welches nicht aus der Erfahrung entspringt, ob es gleich mit selbiger anhebt, indem der durch den Körper eingeschränkte Geist sich bei körperlichen Erfahrungen gleichsam selbst erst gewahr wird und erkennen lernt. Die Vorstellungen von äußern Dingen entspringen dahingegen allererst aus der Erfahrung, obgleich das Vermögen, sich selbige vorzustellen vor der Erfahrung vorhanden ist. So nothwendig nun aber auch die Untersuchung über die Vorstellungen an sich, in soferne selbige wesentlich von allem vorstellbaren, mithin sowohl von vorgestellten als vorstellenden unterschieden sind, allen andern Untersuchungen, und selbst der über unser vorstellendes Subjekt voraufgehen muß, indem unsere Vorstellung nur das ist, was wir zuvörderst an sich erkennen können, und wir nur durch selbige auf das vorstellende Subjekt und das vorgestellte Objekt hingeführet werden, so ist doch selbige nicht der erste Gegenstand des Systems, sondern es ist dasjenige dem die Vorstellung Vorstellung ist, oder unser Subjekt selbst. Da wir aber selbiges nicht an sich erkennen können, so wird Beobachtung der Vorstellungen von unserm Subjekt nothwendig, und können wir dasjenige, was wir hauptsächlich bei selbiger von unserm Subjekt gewahr werden, das Wesen der Seele nennen. —

Ein höchster Geist kann sich und äußere Dinge vielleicht selbst erkennen, bei geschaffenen und

un=

unvollkommenen Geistern besteht aber wahrscheinlich ihre mindere Vollkommenheit darin, daß sie eine Form haben *), welcher sie eben, weil sie geschaffen sind, unterworfen seyn müssen, und die-

se

*) Wenn es sich eben so gut behaupten läßt, daß die Seele gleichsam ein Ausfluß der Gottheit selbst, oder göttlicher Art, als daß sie aus nichts geschaffen sey, so läßt sich eine solche Ableitung gleich einem Bache, welcher nicht die Unermeßlichkeit des Oceans selbst haben kann, nicht anders als in einer Beschränkung, oder in Form gedenken, und kann man daher sagen, daß die Unvollkommenheit der Seele eine nothwendige Folge ihres Ursprungs sey, welche Unvollkommenheit dann durch die Verbindung mit dem Körper noch mehr zunimmt.

Selbst aber das Körperliche kann nicht aus nichts gemacht seyn, die Natur muß entweder von Ewigkeit her neben Gott, oder sonst auch nach der hiefür möglichen Weise ein Ausfluß der Gottheit seyn.

Sehen wir nun zwar die Art und Weise hiervon nicht ein, wie wir denn von vielen Dingen selbst in der Natur nicht einmal die Art und Weise ihrer Möglichkeit einsehen, so hat doch jene Vorstellung nichts widersprechendes in sich, dahingegen die Vorstellung einer von Ewigkeit her nicht als Ausfluß Gottes, sondern aus nichts, oder aus andern oder aus eignen Quellen entstandenen neben ihm existirenden Materie mehrern Schwierigkeiten unterworfen seyn dürfte.

So wie nun aber geistige Wesen ihre Form haben, so ist Materie oder Körper seiner Natur nach noch mehr durch seine Form eingeschränkt.

se Form läßt vielleicht die reine Selbsterkenntniß nicht zu, sondern macht es, daß der geschaffene Geist nur diese seine Form, oder sich in selbiger nach den Regeln derselben anschauen kann. Und so wäre diese Anschauung der Form, oder die Anschauung sein selbst in der Form, das was wir Vorstellung von uns selbst nennen. Bei der Verbindung des Leibes mit der Seele, theilt sich vielleicht der Eindruck äußerer Afficirungen der Form des Geistes mit, und rangirt sich so unter die Objekte der Anschauungen. —

Ehe wir aber zur Untersuchung über das Wesen des Geistes schreiten, kömmt die Frage vor, ob Seele und Körper eins sind, oder ob die Seele nur eine Eigenschaft des vernünftigen Körpers sey?

So wenig gewisses sich auch hierüber sagen läßt, so werden wir doch durch Beobachtungen gewahr, daß wenn gleich das bewußtseyende Subjekt immer dasselbe sey, es doch

1) durch Sinnlichkeit, die nur durch den Körper entsteht, als eine außer ihm stattfindende Erscheinung afficirt werde, und selbige in seinen Operationen Veränderungen bewirke, es dagegen aber

2) sich mit außersinnlichen Gegenständen beschäftigen, und sinnliche Gegenstände mit außersinnlichen vergleichen könne, endlich aber

3) nicht unbestimmt durch Sinnlichkeit geleitet werde, vielmehr selbige oder die Eindrücke derselben beherrschen könne.

Diese

Diese und andere Gründe schaffen uns Ueberzeugung von der Verschiedenheit der Seele und des Körpers, als zwei zwar verbundener, jedoch nicht unbedingt von einander abhängender, oder gar eins und dasselbe ausmachender Dinge, wenn wir sie gleich bei dem Mangel objektiver Kenntnisse, insoferne nemlich auch ein Subjekt in seiner eigenen Anschauung als Objekt erscheint, nicht sollten beweisen können.

Bei dieser Ueberzeugung ihrer Verschiedenheit, werden wir doch aber auch ihre Verbindung mit einander gewahr, indem eins auf das andere wirkt, ob wir gleich die Art dieser Verbindung und ihres Einflusses auf einander, eben wegen des Mangels jener objektiven Kenntnisse nicht darthun, und so wenig hievon als von andern dergleichen Dingen eigentliche Beweise liefern können.

Wir begnügen uns also mit der Ueberzeugung ihrer Verschiedenheit und trennen sie von einander, um jede derselben für sich zu betrachten, ehe wir von ihnen in ihrer Verbindung handeln. —

Dasjenige, was wir durch Beobachtung der Vorstellungen von unserm Subjekt gewahr werden, können wir in formelles und materielles Wesen eintheilen. Jenes besteht in der Bedingung des Seyns in der Form, durch welche die Kenntniß sein selbst verhindert wird, und welche,

oder

oder in welcher das Subjekt sich nur selbst anschauen kann und bewußt wird.

Können wir bei einem höchsten oder nicht durch Form gebundenen Geist, die stete Gegenwart aller geistigen und körperlichen Gegenstände, als in welchem Fall es keiner Afficirungen bedarf, so wie das Vermögen aller Gegenstände zugleich zu bearbeiten, oder uneingeschränkte Spontaneität annehmen; so scheint dagegen bei geschaffenen und unvollkommenen Wesen, das Vermögen der Receptivität überhaupt, so wie die individuelle beschränkte Spontaneität, nach welcher unser Geist nicht mehr als einen Gegenstand zugleich bearbeiten kann, zu den gebundenen Regeln dieser Form zu gehören.

Von dieser Form ist nun aber noch, in so ferne der Geist schon in Verbindung mit dem Körper gedacht wird, die Form der Sinnlichkeit, durch welche letztere die äußern Afficirungen möglich werden, und welche in Rücksicht der größern Eingeschränktheit körperlicher Form gegen Geistes-Form, als mehr eingeschränkt wie jene erscheint, unterschieden.

Aus dieser letztern, oder aus den Regeln dieser sinnlichen Form, läßt sich nun zwar schon leichter, wie aus jener, die Schwäche unserer Spontaneität und Receptivität erklären, indessen können wir doch immer schon jener es beyschreiben, daß sie nicht alle Gegenstände zugleich bearbeiten könne, also an eine Folge derselben gebunden

den sey, und daß also Folge der Vorstellungen, und wenn man diese Folge Zeit nennen will, die Zeit schon eine Regel dieser Form des Geistes selbst sey. Nicht aber so Raum, der nur bei der Sinnlichkeit, oder in der sinnlichen Form in Rücksicht gegebener Objekte erscheint.

So wie nun Bedingung des Seyns des Geistes in Form das formelle Wesen des Geistes ausmacht, so besteht dagegen das materielle Wesen des Geistes in den Objekten, welche das Subjekt in der Anschauung sein selbst in der Form gewahr wird. Diese machen die Beschaffenheit des Geistes an sich aus, und bestehen im Daseyn, Freiheit und Thätigkeit des Subjekts zu einem, aus der Neigung dieser Thätigkeit zu erkennenden, Zweck.

Nur die genaue Beobachtung dieser Objekte der Selbstanschauungen in der Form, kann uns Aufschlüsse über uns und alle andere Dinge verschaffen, und nur die Resultate derselben sind als die einzigen obersten Erkenntnißgründe alles Philosophirens anzusehen. —

Indessen, alles bisher gesagte sey auch nur Hypothese, und wer vermag hier mit Gewißheit zu reden, so habe ich es doch zum Grunde legen zu können geglaubt, und habe es versucht, in den nachfolgenden Abhandlungen aus dem in dieser Anschauung vorkommenden Objekte des Daseyns den allgemeinen Satz vom Daseyn, und hieraus den des Widerspruchs, und andere Sä-

ze der Metaphysik, aus dem Objekte der Freiheit aber den Satz der transcendentalen Freiheit, ohne der Moralität, welche nicht anders als bei Freiheit existiren kann, nicht statt findet, aus dem Objekte der Thätigkeit zu einem Zweck das subjektive Principium der Moral, und endlich aus der Bedingung des Seyns in Form die Verhältnißlehren abzuleiten. —

Haben wir bisher von der Seele an und für sich gehandelt, so müssen wir den Körper nur auch allein betrachten, können aber nur so viel davon sagen, daß er ohne Seele ein blos vegetirendes Ding, wie alle andere leblose Dinge, seyn würde.

Wir gehen also zu ihrer Verbindung mit einander über. Hier wird die Seele in der Verbindung mit dem Körper, durch die Art, wie Eindrücke durch Sinnlichkeit oder durch Afficirung sinnlicher Gegenstände auf die Seele gemacht werden, zufolge der Mängel der Sinnlichkeit wieder besonders beschränkt. Diese Eindrücke durch Sinnlichkeit und die ganze Art dieses Processes, indem selbige unserer Beobachtung näher liegen, lassen sich schon leichter belauschen, als die Operationen der Seele außer der Sinnlichkeit, und daher steigen wir mehrentheils am sichersten a posteriori vom erstern zum letzterm hinauf.

Die Form dieser Sinnlichkeit besteht nun zu oberst in Raum, welchen so wie die Zeit, Kant Begriffe a priori nennt, und womit er sein herrliches Werk der Kritik der reinen Vernunft anhebt. —

Die

Die weitere Ausführung dessen, wobei ich hier stehen geblieben, sowohl, als auch die Berichtigung meiner hier dargelegten Ideen, behalte ich mir an einem andern Orte bevor. Ich habe mir hier nur einen Weg bahnen wollen, auf welchem ich meine Untersuchungen über die auf mein Werk einen nähern und eigenthümlichen Einfluß habenden Gegenstände fortsetzen könnte, deren Resultate ich nunmehro in den folgenden Abhandlungen vom Daseyn, von der Freiheit, von der Moralität, und den Verhältnißlehren, welche jedoch auch nur als Bruchstücke anzusehen sind, darlegen werde.

2.

Vom Daseyn.

Da das erste Objekt der Selbstanschauung in der Form sich auf das Daseyn des Subjekts bezieht, so ist selbiges der Grund des allgemeinen Satzes des Daseyns von etwas, und fange ich damit an, indem man von allen andern Dingen nichts sagen kann, wenn es nicht ausgemacht worden, daß überall etwas da sey, oder das nicht nichts, sondern etwas sey *). Der Ausdruck

*) Das Etwas ist das höchste Abstrakt. Vom Etwas an sich können wir aber gar nichts sagen,

druck nichts, hat eigentlich keine andere Bedeutung, als die, daß dasjenige, was man sich denke, nicht so, sondern anders sey, oder daß

man

gen, wir erfahren nur durch Beobachtung unser selbst, daß dies das höchste sey, wo wir uns hinauf arbeiten können, und worauf endlich alles hinführe.

Da wir nun vom Etwas an sich nichts sagen können, so folgt hieraus, daß es für uns keine objective, sondern nur subjective Wahrheiten gebe. Subjective Wahrheiten können aber nicht anders als durch Erfahrung gefunden werden. Erfahrung, objective genommen, ist Erscheinen vor unserer Anschauung, subjective genommen, aber Anschauung des Erscheinenden. Das Erscheinende sey nun ein mehreres Etwas, oder ein mehreres erscheine uns an dem Etwas, genug wir schauen nicht dasselbe immer an, sondern ein verschiedenes.

Das unmittelbar Erscheinende nennen wir geistige Erscheinung, das mittelbar Erscheinende sinnliche Erscheinung.

Bei beiden werden wir durch Untersuchung etwas näheres gewahr, welches wir das Wesen desselben nennen. Die sich in der Untersuchung eines Dinges ergebende Resultate über sein Daseyn und seine Natur nennen wir insbesondere Gründe desselben — principium essendi, cognoscendi, fiendi etc. — die sich aber über die Möglichkeit der Würkungen eines Dinges ergebende Resultate, Regeln desselben.

Bei der Beobachtung oder bei der beharrlichen Anschauung des Erscheinenden werden

man das, was man sich denkt, nicht gewahr werde, und es also dahingestellt seyn lassen müsse, ob es zu dem Etwas gehöre oder nicht. Ist es nun ausgemacht, daß etwas sey, und ist wenigstens unser sich bewußtseyendes Subjekt etwas *); so entsteht zunächst die Frage: giebt es außer demselben noch andere Dinge, oder sind selbige nur Vorstellungen, die das Subjekt, ohne corespondirende Realität in sich selbst enthält?

Zwar liegt eine scharfsinnige Behauptung für die Realität anderer Dinge in dem Satz, daß keine Vorstellung ohne objectiven Stoff würklich werden könne, und daß der Gegenstand der einen objectiven Stoff habenden Vorstellung, auch ein außer dem Gemüthe befindlicher Gegenstand seyn müsse, weil der Stoff in einer Vorstellung dasjenige ist, was dem von der Vorstellung verschiedenen Gegenstand entspreche.

S. Rein-

wir dagegen Veränderlichkeit des gegebenen selbst gewahr.

Diese Veränderlichkeit nennen wir Würkung desselben. In der Untersuchung finden wir das Wesen des Dinges, in der Beobachtung finden wir den Gang seines Würkens.

*) Wollte man auch den Satz behaupten, wir sind nicht würklich da, wir scheinen es uns nur, so ist doch ein Etwas da, das sich erscheint, es sey nun als Idee, oder als Realität, oder es erscheine sich die Realität als Idee, oder die Idee als Realität.

S. Reinholds Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens §. 28. 29.

Dieser Satz beweißt aber nur in Bezug auf die anderweiten Darlegungen, daß das Vorstellungsvermögen blos eine Form, und außer dem, in den Vorstellungen der bloßen Formen der Receptivität und Spontaneität enthaltenen, a priori im Vorstellungsvermögen bestimmten Stoff, keinen sonstigen Inhalt oder Materie in sich habe, und ihm also diese Stoffe allererst gegeben werden müssen.

Läßt sich nun zwar nicht behaupten, daß die Vorstellungen von den sogenannten äußern Dingen, gleich den Vorstellungen der bloßen Formen der Receptivität und Spontaneität, einen im Vorstellungsvermögen a priori bestimmten Stoff enthalten, oder daß die äußern Dinge a priori bestimmte Stoffe des Vorstellungsvermögens sind, so folgt doch hieraus noch nicht, daß die äußern Dinge, wenn sie gleich außer der Form des Vorstellungs-Vermögens, oder außer dem Vorstellungs-Vermögen befindliche Dinge sind, auch außer dem Gemüthe der Menschen befindliche Dinge seyn, und also die Vorstellung von etwas Fremden außer unserm Subjekt ein würklich außer uns existirendes Ding zum Gegenstand habe, und der Stoff zur Vorstellung desselben von außenher d. h. von dem äußern Dinge selbst nur gegeben werde; dagegen aber diese äußern Dinge

nicht als Stoffe zu Vorstellungen in der Seele selbst schon liegen, und also von innenher dem Vorstellungs-Vermögen gegeben werden könnten, oder man müßte denn die ganze Fähigkeit oder das ganze Wesen der menschlichen Seele auf das Vorstellungsvermögen allein nur beschränken wollen. — Indessen ließe sich a posteriori schon eher hierüber etwas ausmachen *), worüber ich mich vielleicht einst näher erklären werde. Hier wollen wir uns mit der Wahrscheinlichkeit begnügen, daß gewisse Stoffe unserer Vorstellungen äußere und nicht innere in uns liegende Stoffe unserer Vorstellungen sind, und so erhalten wir ein weiteres Feld für unsere Speculation über die Natur derselben an und für sich, über ihre Verbin-

*) Der Herr Rath Reinhold scheint sich in seinen Beiträgen zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophie selbst hierauf beschränken zu wollen, indem er pag. 206. daselbst sagt:

Wenn wir die Erscheinung von dem Dinge, das ihr zum Grunde liegt, unterscheiden, so haben wir von diesem Dinge keine Vorstellung als Dinge an sich; sondern als einem durch keine sinnliche Vorstellung, sondern eine bloße Idee vorgestellten, einem Noumenon; von dem wir nicht wissen konnten, ob es nicht ein bloßes Product unserer Vernunft wäre, wenn nicht die Erscheinung durch das, was an ihr gegeben ist, für die Würklichkeit des außer der Vorstellung befindlichen bürgte.

bindungen und Verhältnisse unter einander und mit uns, so wie insbesondere über die Art, wie selbige uns erscheinen, und selbige von uns erkannt werden können. Allemal ist aber der Satz des Daseyns die Grundlage aller dieser Untersuchungen, und von selbigem kann man erst zur Untersuchung über Möglichkeit, Würklichkeit, Bestimmbarkeit und Widerspruch, so wie Caußalität, Verhältniß und dergleichen übergehen. —

3.

Von der Freiheit.

So wie Daseyn des Subjects das der Selbstanschauung zuerst und grade vorstehende Objekt ist, so erscheint dahingegen Freiheit desselben allererst aus der Beobachtung des in der eignen Anschauung Alleinseyns und des nicht Zugleichseyns eines äußern und höhern. Ich verstehe daher unter Freiheit hier weder moralische Freiheit, welche durch die Abhängigkeit des Willens von dem reinen Sittengesetz erklärt wird, noch Freiheit der Vernunft, worunter man das Vermögen, unabhängig von Sinnlichkeit, sich selbst Gesetze zu geben, versteht, sondern das zweite Objekt der

eig=

eignen Anschauung, nemlich absolute Freiheit von allem äußern und andern, ein nur durch die Form des Gemüths beschränktes, übrigens aber unbedingtes Daseyn, und also auch, da das Gemüth thätig ist, eine zwar durch die Form des Gemüths beschränkte, übrigens aber unbedingte Thätigkeit *) desselben, Freiheit mithin im natürlichen

*) Bei der Untersuchung über die Freiheit, muß man zurückgehen auf Afficirungen. 1) Was afficirt die Seele außer dem Körper, und was afficirt die Seele in Verbindung mit demselben? 2) Kann sie nur durch Afficirungen, sie sey nun sinnliche oder außersinnliche, in Thätigkeit gesetzt werden, oder ist sie thätig ohne Afficirung? oder 3) behält sie selbst in der Afficirung Freiheit, so daß selbige sie nicht nothwendig bestimmt? Diese und andere dergleichen, die Sache selbst wesentlich betreffende Fragen scheinen hier nothwendig beantwortet werden zu müssen.

Indem ich mir aber die ausführlichere Entwickelung derselben vorbehalte, will ich hier in Ansehung der besonders hieher gehörigen Fragen, nur so viel bemerken, daß sowohl in Rücksicht des bereits angeführten, als auch deshalb, weil sonst gar keine Moralität statt finden, der Mensch blos von den Afficirungen abhängen, und je nachdem die Sinnlichkeit oder die Sittlichkeit ihn stärker afficirte, eine bloße Maschine der Sinnlichkeit oder Sittlichkeit seyn würde, die Seele auch ohne Afficirungen als thätig, und zweitens durch keine Afficirung als schlechthin bestimmt werdend, gedacht werden müsse. —

lichen und grammatischen Sinn genommen, als womit auch der transcendentale Begriff derselben übereinstimmt.

Selbst die Erfahrung lehrt es auch, daß wir das Vermögen haben, manchmal auch selbiges gebrauchen, von zwei Dingen, selbst nach der reiflichsten Erwägung und Befindung des bessern oder des angenehmern dasjenige zu wählen, was nicht das beste oder angenehmste ist. Und so giebt es auch noch eine andere Wahl, nemlich von zwei Dingen, die zweckmäßig und unzweckmäßig sind, keines, sondern ein drittes zu wählen, was weder das eine noch das andere ist. Hiemit ließe sich einigermaßen vergleichen, wenn es in Tristram Shandis Leben und Meinungen heißt, daß es drei Wege von Calais nach Paris gebe, daß der erste der weiteste und angenehmste, der zweite der kürzeste sey, daß man aber über Beauvais gehen könne, wenn man wollte, und aus dieser Ursache sehr viele über Beauvais giengen.

Nehmen wir nun den Fall an, daß der Reisende bald zu Paris seyn müßte, so würde er nach der Vernunft den kürzesten Weg nehmen, folgt er seiner Sinnlichkeit, so reiset er den angenehmsten, nun wählt er aber einen dritten Weg, und folgt also weder seiner Vernunft noch seiner Sinnlichkeit.

Hier so wie in andern Fällen, die ich noch passender darlegen könnte, muß doch lediglich freie Wahl zum Grunde liegen, indem es scheint,

als wenn man es bei dergleichen Wahlen sich selbst beweisen wollte, daß man unabhängig von einem Bestimmungsgrunde handeln könne.

Schlüßlich bemerke ich noch über die transcendente Unabhängigkeit selbst, daß sie schwerlich jemals wird völlig bewiesen, und eben so schwerlich jemals völlig widerlegt werden können, daß es mir aber, da hier von zwei entgegenstehenden Sätzen die Rede ist, wovon einer schlechthin angenommen werden muß, das vernünftigste scheine, die transcendente Freiheit anzunehmen *). Ich habe weder Zeit noch Einsicht genug, um die vortreffliche Eleutheriologie des Herrn Hofraths Ulrich zu widerlegen, ich sage nur so viel davon, daß sie mich nicht überzeugt hat.

Dem Recensenten der Maaßischen Briefe über die Antimonien der Vernunft in der Berlini-

*) Ueber die transcendente Freiheit, so wie wol über über alle metaphysische Gegenstände kann kein strenger Beweis, weder gegen noch für dieselbe, geführt werden, weil hier nichts anders gegeben wird, als die eigene Anschauung des Subjekts von sich selbst. Da diese aber nicht klar ist, und wir nicht wissen, ob die Vorstellungen der Seele durch fremde sinnliche oder außersinnliche Realitäten gegeben werden, oder ob sie in ihr selbst liegen, und wie weit eigene oder fremde Afficirungen sie leiten, so können wir über Erfahrungen Urtheile und Vermuthungen, nicht aber Beweise, oder gar von Erfahrungen unabhängige Beweise hier statt finden.

linischen Bibliothek des 94sten Bandes 1stes Stück, der den Fall von zwei gleichen Ducaten annimmt, mögte Herrn Ulrich opponiren, daß vielleicht die Lage des Körpers, oder die Gewohnheit mit der rechten oder linken Hand etwas zu nehmen, also das nächstliegende zu nehmen, oder sonst ein unbewußter oder unbemerkter Umstand ihn bestimmen werde, und meinen Reisenden, der den dritten Weg nimmt, wird er vielleicht der Paradoxie beschuldigen, aber auf den Fall, da jemand etwas thut, um sich selbst gleichsam zu beweisen, daß er frei handeln könne, weiß ich nicht, was er antworten werde, er müßte denn sagen, nach ewiger Nothwendigkeit des Weltalls erscheint der Gedanke, sich zu beweisen, daß er frei wählen könne, jetzt in seiner Seele, und so wäre alsdann dieser Gedanke, sich zu beweisen, daß man frei sey, ein Zwangsgedanke, oder eine nothwendige Folge einer von Ewigkeit her bestimmten Afficirung. — Indessen gebe ich gerne zu, daß man unter tausend Fällen nicht in einem Falle ganz frei handle, sondern immer bewußt oder unbewußt von etwas bestimmt werde, oder sich vielmehr bestimmen lasse. —

4. Von

4.

Von der Moral.

Das dritte Object der Anschauung, jedoch auch nur aus Beobachtung entdeckt, ist Thätigkeit zu einem Zweck. Wird nun gleich aus der Neigung der Thätigkeit zu einem Zweck, eine Hinweisung zu demselben begründet, welche die moralische Freiheit genannt wird, und ein Antrieb des Willens, die Sittengesetze zu befolgen, ist, so bleibt doch die absolute Freiheit an und für sich, und bei dem in der eigenen Anschauung nicht zugleich vorkommen eines höhern andern und äußern, da. Und daher ist und bleibt die Befolgung der Sitten gesetze immer verdienstlich.

Der Zweck der subjectiven Thätigkeit richtet sich aber aus Vervollkommnung des Subjects, wovon, als dem subjectiven principio der Moral, ich sogleich, nach einer kurzen Betrachtung des objectiven principii derselben reden werde.

Bei dem Streite der Philosophen über das Principium der Moral scheint es mir, daß Moral an und für sich, und das, was für Subjecte moralisch sey, mithin objectives und subjectives Principium *) der Moral unterschieden werden müsse.

Wür-

*) Ich bediene mich hier in Gemäßheit der gewöhnlichen Terminologie des Ausdrucks: Principium,

Würde nemlich die Moral an und für sich, als Object betrachtet, so wäre ihr eigenes inneres Principium das objective moralische Princi-

pium

cipium, ob er gleich, so lange seine bisherige Zweideutigkeit nicht berichtigt worden, überall nicht gebraucht werden sollte. Denn Principium heißt sowohl Grundsatz als Grund. Manchmal wird Principium sogar für Wesen, Zweck oder Erkenntniß- und Daseynsgrund gebraucht. Diese Unbestimmtheit erstreckt sich selbst auch auf Grundsatz und Grund, deren Bedeutung dahero gleichfalls genauer zu bestimmen wäre. Grundsatz ist, objective genommen, so viel als Regel, eigentlich sollte er aber nur subjective genommen werden, und dann bedeutet er so viel als Maxime. Wo man diesen Ausdruck sonst gebraucht, würde ich lieber oberster Grund, Regel oder Satz sagen, und so mögte es z. B. bei dem principio der analytischen Urtheile — wenn man überhaupt hier den Ausdruck, Principium, Grund, Regel oder Satz und nicht vielmehr eigentlich nur den Ausdruck, Probierstein gebrauchen dürfte — heißen, der oberste Grund, oder die oberste Regel, nicht aber das oberste Principium, oder der oberste Grundsatz aller analytischen Urtheile ist der des Widerspruchs.

Zwar heißt Grundsatz grammatisch so viel, als ein Satz, der zum Grunde liegt, aber eigentlich ist nur der Begriff von Maxime damit zu verbinden, und da jeder besondere Ausdruck auch immer etwas ganz bestimmtes, und nicht mehr und nicht weniger bedeuten sollte, so müßte man keinen Ausdruck als nur zur Bezeich-

nung

pium zu nennen, und würde sodann in reiner höchster Vernunft bestehen.

Mithin wäre höchste Vernunft in Rücksicht auf alles in allem, und also auf Gott selbst, wenn man Gott und höchste Vernunft trennen darf, so wie auch auf Menschen, als Theile des Ganzen, das höchste objective moralische Principium. — Hat dagegen aber jeder Theil des Ganzen nicht blos Zwecke in Bezug auf das Ganze, sondern auch Zwecke für sich selbst, oder eigene Zwecke, haben insbesondere intellectuelle geschaffene Wesen höhere oder sittliche Zwecke, und sind sie zu dessen Erreichung mit vorzüglichen Kräften begabt, so entstehen hieraus so überhaupt subjective specielle Zwecke, als insbesondere für intellectuelle Wesen ein subjectiver moralischer specieller Zweck, welcher das subjective moralische Principium zu nennen

nen

nung seines eigenthümlichen Begriffs gebrauchen.

Hat eine Sprache Wörter genug, so suche man jedes seinem eigentlichen Inhalte nach zu bestimmen, mangelt es aber an Wörtern, so erschaffe man lieber neue, als zu Umschreibungen oder zu alten unbestimmten Wörtern seine Zuflucht zu nehmen.

Ein einsichtsvoller Scheller hat letzteres selbst bei der lateinischen Sprache glücklich unternommen, und ich glaube nicht, daß die in einigen Recensionen dagegen gemachten Erinnerungen zutreffend seyn.

nen wäre. Für Menschen als unvollkommene und nicht rein vernünftige Wesen kann nun selbiger nur in der Annäherung zu jener reinen Vernunft, oder in ihrer Vervollkommnung bestehen, weil für unvollkommene Wesen sich kein näherer subjectiver oder eigener Zweck als der, sich zu vervollkommnen, denken läßt. Mithin wäre Vervollkommnung das höchste subjective moralische Principium für selbige, um somehr als jedem individuo sein höchster subjectiver oder eigener Zweck ihm selbst am nächsten liegt, und daher nur die Erreichung dieses Zwecks für ihn als eigenthümliche Maxime aufgestellt werden kann *).

So

*) Die bekannten Maximen: „thue nicht andern, „was du nicht willst, daß sie dir thun„ und „handle so, daß du wünschen könnest, daß die „Maxime deines Handelns sich zu einem allge„meinen gültigen Gesetz qualificire„ oder, wie es auch heißt: „handle so, daß die Maxime dei„nes Willens jederzeit zugleich als Princip ei„ner allgemeinen Gesetzgebung gelten könne„ scheinen blos auf die Verhältnisse vernünftiger Wesen, oder insbesondere der Menschen gegen einander Rücksicht zu nehmen. Da aber auch Moral für mich, wenn ich auf der Welt ganz allein wäre, oder, mich ganz allein für mich, und also außer Verhältnissen, gedacht, statt finden muß, so fehlt diesen Maximen, so wie den Systemen des Naturrechts, welche sich auf Societät allein, oder auf Naturstand außer der Societät beschränken, die nöthige Allgemeinheit.

In

So wie nun Vervollkommnung für den Menschen sein höchster Zweck und Grundsatz ist, so kommt hiebei eine andere Frage wieder vor, ob die Annäherung zur reinen Vernunft die Menschen nicht noch höher, nemlich zur reinen Glückseligkeit hinaufführe? und also, wenn gleich reine Vernunft an sich das höchste sey, geschaffene Wesen, die deren nicht ganz fähig sind, blos zu selbiger näher heran, oder auf diesem Wege zu etwas andern, nemlich zur sittlichen Glückseligkeit geführt werden sollen?

Mir

In dieser Rücksicht scheint mir daher die Gellertsche Maxime:

lebe, wie du, wenn du stirbst,
wünschen wirst gelebt zu haben,

mehr umfassend zu seyn.

Alle drei sind aber nur formal, und haben gar keinen Inhalt. Beim erstern kann ich fragen, was willst du, daß andere dir thun oder nicht thun sollen, und was für Regeln finden hie statt? beim zweiten kann ich fragen, was hat ein allgemein gültiges, oder bestimmtes, ein allgemein gelten sollendes Gesetz in sich? und beim dritten kann ich wieder wie beim ersten fragen, was werde ich wünschen, oder welche sind die Gründe, welche den Wunsch eines sterbenden vernünftigen Mannes bestimmen werden? Dahingegen ist die Maxime:

unvollkommnes Wesen suche dich zu vervollkommnen, oder dich der höchsten Vernunft zu nähern,

nicht formal und hat einen Inhalt.

Mir scheint es aber, als wenn Glückseligkeit mehr ein Begriff der sinnlichen Behaglichkeit, als der reinen Sittlichkeit oder der Moralität sey.

Sinnliche Behaglichkeit kann aber nicht höchster Zweck seyn, Glückseligkeit kann also auch nicht ein Product des Bestrebens nach Vervollkommnung seyn, sondern nur allenfalls selbiges begleiten, und so würde sie als eine Folge oder als eine Belohnung erscheinen, die Gott zur Aufmunterung für unvollkommne Geschöpfe mit jenem Bestreben verknüpft, welches sich denn auch sehr wohl denken ließe: So wie indessen Glückseligkeit hier nur als belohnende Folge bei den Handlungen unvollkommner Geschöpfe erscheint, so könnte Glückseligkeit nicht für Gott statt finden, und daher denn auch nicht objectives Principium der Moral selbst seyn. Wir bleiben also dabei, daß Vervollkommnung unmittelbar nur zur höchsten Vernunft selbst führe. Und so wie wir sehen, daß das Bestreben nach einer menschlichen Vernunft uns schon hienieden allenthalben am sichersten führt, so werden wir bei einst vermehrten Einsichten auch die Vortheile der Annäherung zur höchsten Vernunft immer mehr gewahr werden, welches uns denn Bewegungsgründe genug an die Hand giebt, in Collisionsfällen die Reize sinnlicher, selbst sittlicher Wohlbehaglichkeit den Gründen der höhern Vernunft unterzuordnen, und aufzuopfern. —

Erscheint nun zwar der Mensch, an und für sich betrachtet, nach dem bisher angeführten, nur als sich selbst Zweck, und seine Vervollkomm-

nung als sein höchster moralischer Grundsatz, so muß er jedoch auch in seinen Verbindungen mit dem was außer ihm ist, gedacht werden. Aus der Natur dieser Verbindungen entsteht der speciellere Begriff seiner Verhältnisse gegen Gott, die Schöpfung und Menschen, und diese Verhältnisse erzeugen eigenthümliche Regeln, nach denen der Mensch wieder besonders beurtheilt werden kann.

Indessen läßt sein moralisches Principium sich auch auf diese Verhältnisse anwenden, und wird es durch diese Rücksicht modificirt, aber keinesweges geändert. Es können daher die Fragen, was bin ich Gott, der Schöpfung und Menschen schuldig, nach selbigem beantwortet werden: es muß aber hier nicht anders, als nach den Regeln meines Zwecks, demzufolge ich mir selbst Hauptzweck bin, geschehen, so wie dahingegen wider die Principien jener Verhältnisse in den Verhältnißlehren bei der Beantwortung jener Fragen nur allein den Leitfaden abgeben dürfen. —

Schließlich bemerke ich noch, daß das subjektive Principium oder die Maxime der Moral sich zwar zu oberst und hauptsächlich mit sittlicher Vervollkommnung oder Besserung des Herzens und Verstandes beschäftige, weil das objective Principium derselben höchste Vernunft ist, demnächst aber sich auch auf die des Körpers erstrecke.

Unser gegenwärtiges Leben kann an und für sich, und in Hinsicht auf die Vervollkommnung unse-

unsers Geistes betrachtet werden. In jener Rücksicht ist die längst mögliche Fortdauer des Lebens sein höchster Zweck. Alles was wir in der Natur sehen, ist auf eine oder die andere Art Mittel zu diesem Zweck, und wir dürfen deshalb unserm Leben kein Ziel setzen. Ueberdem wissen wir ja auch nicht, wie der auf dieses Leben folgende Zustand beschaffen seyn werde. Wir glauben gemeiniglich, sofort zu einem höhern ganz glücklichen, keinen Abfällen und Verschlechterungen unterworfenen Leben hinaufzusteigen, aber womit wird es bewiesen? Zwar können wir das als gewiß annehmen, daß wir alle die Wege geführt werden werden, auf welchen unser Geist vervollkommnet werden kann, es ist aber doch auch möglich, daß wir noch härtern Versuchungen unterworfen werden können, und warum sollen wir diese beschleunigen? Wäre dies nicht eben so gut möglich als jenes, so würde ich es keinem, der sich gedrängt fühlte, verdenken, daß er seinem Leben ein Ziel setzte. — Aber nur durch Gesundheit wird Fortdauer des Lebens möglich. Gesundheit ist also Mittel zum Zweck, und die Beförderung derselben ist das moralische subjective Principium in Rücksicht des Lebens, selbiges an und für sich betrachtet. Und auch hier ist die schöne Harmonie des Ganzen, so wie bei der Tugend sittliches Wohlbehagen als belohnende Folge erscheint, so findet auch reines unverfälschtes sinnliches Wohlbehagen bei dem klugen Gebrauch dieses Lebens statt. Unsere angebohrne Triebe, so lange sie nicht ausarten,

ten, führen zum mäßigen Genuß, und die sanften Erschütterungen unsrer Reizbarkeit sind der süße Lohn eines weisen Genusses unsers Lebens.

Ist nun aber gleich Dauer des Lebens dessen höchster Zweck, so ist er doch nicht Zweck an sich selbst, so wenig dies Leben an sich Zweck ist.

Leben ist Mittel des höhern Zwecks der sittlichen Vervollkommnung. Zwar ließe es sich wol denken, daß ein geistiges Wesen sich vervollkommnen könne, ohne an ein physisches Leben zuerst gebunden zu werden. Aber bei uns ist es denn doch so. Dies Leben ist die erste Stufe, die unser Daseyn betritt, oder auf der sie zuerst sich ihres Daseyns bewußt wird. Leben ist also Bedingung für uns, auf die wir zu jenem gelangen sollen. Hieraus entsteht die Verbindung der Lebensphilosophie mit der der Sittlichkeit.

Ist Leben aber nur Mittel zum Zweck, so muß der Zweck des Lebens als Mittels, dem höhern Zweck der Sittlichkeit, zu dem Leben nur Mittel ist, untergeordnet seyn.

Was also in Rücksicht des Lebens, an und für sich betrachtet, erlaubt ist, kann im Collisionsfalle mit der Sittlichkeit zweckwidrig und unerlaubt seyn. —

5.

Von den Verhältnißlehren.

Die Erwägung der Beschränkung unsers Subjekts in Form

S. die Abhandlung N. 1

überführt uns, daß wir nicht selbstständig, und nicht Selbstursache unsers Ichs seyn.

Dies erzeugt die Vorstellung einer anderweiten Ursache, oder eines Schöpfers, und aus dem Bezogenwerden desselben auf das Geschöpf entspringt der Begriff ihres Verhältnisses zu einander. Die bloße Erörterung dieses Verhältnisses an sich ist ein Gegenstand der Metaphysik. Insoferne aber Bestimmungen für das innere sowohl als äußere Verhalten vernünftiger Geschöpfe gegen den Schöpfer aus jenem Begriff entspringen, so ist dies das, was ich die erste Verhältnißlehre, oder im Gegensatz gegen geoffenbarte Religionen, natürliche, aus reinen Vernunftbegriffen entstehende Religion nenne.

Die Entwickelung des Inhalts derselben aus den hier gegebenen Begriffen behalte ich einer eigenen Abhandlung über die natürliche Religion bevor, und bemerke nur dies, daß Abhängigkeit hier der oberste Begriff sey, und die Begriffe von Ehrfurcht, Liebe u. s. w. wieder daraus entspringen. Der Grundsatz der natürlichen Religion ist aber der

handle der Abhängigkeit von deinem Schöpfer gemäß.

Lassen sich nun zwar auch aus der Religion Bestimmungen für das Verhalten der Menschen gegen sich und die übrige Schöpfung festsetzen; so gewährt sie doch nicht allenthalben die nächsten und eigenthümlichen.

Die Regeln meines Verhaltens gegen mich selbst, lassen sich zunächst nur aus der Moral ableiten, in welcher außer Verhältnissen, und noch vor Verhältnissen, der Mensch, als sich selbst Zweck, gedacht wird. Die Religion liefert eigentlich nur die Regeln des Verhaltens gegen Gott selbst, und nur entfernt kann das Verhalten gegen sich und die übrige Schöpfung darnach bestimmt werden, indem die Frage, was bin ich mir und der übrigen Schöpfung schuldig? nur mittelbar durch die Erörterung, was bin ich mir und ihnen in Rücksicht meines Verhältnisses mit Gott schuldig? beantwortet werden kann. —

So wie nun das Verhalten gegen mich selbst zunächst nur aus der Moral, und das Verhalten gegen Gott aus dem Verhältniß zu Gott, oder aus der natürlichen Religion, so kann auch das Verhalten gegen die übrige Schöpfung zunächst nur aus den eigenthümlich hier eintretenden Verhältnißbegriffen bestimmt werden. Wir werden nemlich gewahr, daß außer uns und dem Schöpfer, es auch noch andre Dinge, mit denen wir theils im Natur- theils im Verstandesreiche

in

in Verbindung uns befinden, gebe, daß alles dieses zusammen das Ganze der Schöpfung ausmache, und jedes Geschöpf nicht nur als sich selbst Zweck, sondern auch als Zweck, in Ansehung der Schöpfung erscheine. Selbige ist aber wieder ohne Rücksicht, was für ein Zweck in Hinsicht auf Gott sie sey, als welches wir nicht erklären können, Zweck an sich selbst, und dieser Zweck ist Erhaltung von allem. Erhaltung von allem kann aber nur durch Beförderung des einzelnen erzweckt werden, und so müssen die Theile der Schöpfung nicht nur gegen sich, sondern auch gegen andere, diesen Zweck zu unterstützen suchen.

Dies ist die Lehre des zweiten Verhältnisses, und der Grundsatz derselben ist:

„befördere das Wohl alles einzelnen in der „Schöpfung„

Das Verhalten der Menschen kann aber auch drittens durch die Rücksicht eines besondern Verhältnisses zwischen einzelnen Geschöpfen selbst bestimmt werden.

Aus der Verschiedenheit ihrer Beschaffenheiten entspringen ungleiche und gleiche Verhältnisse.

So läßt sich behaupten, daß Menschen als bevorzügtere Geschöpfe im ungleichen Verhältniß mit den Thieren sich befinden, und daraus lassen sich vielleicht eigenthümliche Resultate für das, was man Recht der Menschen auf Thiere nennt, herleiten.

Die Lehre von solchen speciellen ungleichen Verhältnissen ist die Lehre des dritten Verhältnisses, und der Grundsatz derselben ist der,

„handle den gegebenen Verhältnissen gemäß.„

Dahingegen ist die Lehre von den speciellen gleichen Verhältnissen die Lehre des vierten Verhältnisses.

Die beiden ersten Verhältnisse sind unmittelbare, das dritte und vierte aber mittelbare Verhältnisse.

In der vierten Verhältnißlehre ist nun besonders die Lehre von dem Verhältniß der Menschen zu einander diejenige Wissenschaft, welche die eigenthümlichen Gründe des Naturrechts, oder eigentlich des Rechts unter den Menschen, enthält.

Des Verhalten eines Menschen gegen den andern kann zwar nach den Bestimmungen der Moral, der Religion und den übrigen Verhältnissen, eigenthümlich aber kann es nur nach dem speciellen Verhältniß der Menschen zu einander beurtheilt werden. Dies Verhältniß ist aber ein gleiches Verhältniß, denn die Menschen sind in der That sich gleich, oder eigentlich gleichartig, und die Gleichartigkeit derselben ist der eigenthümliche Daseynsgrund des Rechts unter den Menschen.

6.

Vom Recht unter den Menschen.

Die aus der Untersuchung des besondern Verhältnisses der Menschen zu einander entspringenden Regeln sind eigenthümlich sowohl insgesamt mit das, als auch nur das, was unter Naturrecht — wenn es eine eigenthümliche, von allen andern Wissenschaften, insbesondere von der Moral verschiedene, dennoch aber auf gültigen Gründen beruhende, das außergesellschaftliche Recht selbst, und zufolge der in demselben liegenden Gründe des gesellschaftlichen Rechts, die einzigen ächten Quellen alles gesellschaftlichen, sowohl festzusetzenden als festgesetzten, Rechts enthaltende, und endlich eine unter allen aufgeklärten Menschen zu allen Zeiten und Orten, in allen Lagen und Verhältnissen, und bei aller Verschiedenheit ihrer Religionen, Moralen, Verfassungen, Sitten, Gewohnheiten und Gebräuche geltend werden könnende, und daher nothwendig aufgestellt werden müssende, Wissenschaft seyn soll — verstanden werden muß, und was ich Recht unter den Menschen, oder in Rücksicht aller positiven Rechte, als welchen es zum Grunde liegen muß, das Grundrecht nenne.

Ehe wir aber das Verhältniß der Menschen zu einander untersuchen können, müssen wir ihre Beschaffenheit untersuchen, denn nur aus der

der Vergleichung der Beschaffenheiten zweier Dinge entspringt der Begriff ihres Verhältnisses zu einander. Nun können wir die Beschaffenheit der Menschen im allgemeinen, oder die Beschaffenheit der Menschen überhaupt, und die Beschaffenheit der Menschen im besondern untersuchen. Im allgemeinen sind die Menschen mit Seele und Leib erschaffene vernünftige Wesen. Dies ist die Beschaffenheit der Menschheit überhaupt.

Betrachtet man nun zwei Menschen blos als Theile der Menschheit, so muß man von der Beschaffenheit der Menschheit überhaupt ihnen gleich viel beilegen, indem sie als gleiche Arten zur Gattung Menschheit erscheinen.

Werden aber zwei Menschen, nach individuellen körperlichen oder geistigen Verschiedenheiten gegeben, betrachtet, so findet man zwar Abweichungen von körperlichen und geistigen Kräften unter ihnen, wie denn bei jeder Betrachtung von Individuen Verschiedenheiten, ein mehreres und ein minderes angetroffen werden, indem kein Ding dem andern völlig gleich ist, und seyn kann, allemal aber behaupten sie doch noch auch hier ihren Character als gleicher Arten zur Gattung Menschheit gehörig, und kleine Verschiedenheiten unter ihnen können sie der ihnen überhaupt als Menschen zustehenden Eigenschaften nicht verlustig machen.

Werden nun aber die gleichartigen Beschaffenheiten, sowohl gegebener Menschen, als der Men-

Menschen im allgemeinen betrachtet, mit einander verglichen, so entspringt hieraus die Vorstellung ihres Verhältnisses zu einander, und zwar des Verhältnisses der Gleichartigkeit, und ist daher das Verhältniß der Gleichartigkeit das eigenthümliche Verhältniß der Menschen zu einander, so wie der eigenthümliche Daseynsgrund des Rechts unter den Menschen.

Aus dem Begriff Gleichartigkeit entspringt aber, wenn man zwei gleichartige Dinge in ihren Würkungen auf einander, besonders aber zwei gleichartige, körperlich auf einander würken könnende, Dinge in ihren, von uns näher erkennbaren, körperlichen Würkungen auf einander bezieht, nicht die Vorstellung eines obern Einflusses des einen auf das andere, sondern vielmehr die Vorstellung einer zwischen ihnen statt findenden Ruhe, und der Begriffe der Ruhe zwischen gleichartigen Dingen, und also auch insbesondere zwischen Menschen, ist der Erkenntnißgrund des Rechts, und zwar der eigenthümliche Erkenntnißgrund, weil er aus dem eigenthümlichen Daseynsgrunde hergenommen worden, und in der That sowohl alle Gegenstände des Rechts mit umfaßt, als auch die einzigen Gegenstände des Rechts nur umfaßt.

Aus diesem Erkenntnißgrunde entspringt nun wieder die Regel:

„diese Ruhe ist zu erhalten„

und kann selbige als der Grundsatz sowohl sämtlicher gleichen Verhältnißlehren, als insbesondere

auch des Rechts unter den Menschen angesehen werden.

Diese Regel wird nun in Ansehung dessen, was ich Unrecht in besondern Sinn des Rechts unter den Menschen nenne, dahin

„diese Ruhe ist nicht zu stöhren„

in Ansehung dessen aber, was ich Recht im besondern Sinn des Rechts unter den Menschen nenne, dahin

„gestörte Ruhe ist wieder herzustellen„

modificirt.

In einer andern Rücksicht heißt zwar Recht die Handlung, welche die Ruhe nicht stöhrt. Solche Handlungen gehören aber nicht eigentlich ins Recht unter den Menschen, denn selbiges beschäftigt sich nur mit Ruhestörungen und deren Herstellungen. Wiederum heißt in einer andern Rücksicht Recht dasjenige, was ich Recht in Rücksicht meiner selbst und des mir zugeeigneten nenne, da aber dies den Inhalt des Rechts unter den Menschen selbst ausmacht, so werde ich mich nicht hier, sondern an einem andern Orte darüber verbreiten. —

Das Recht unter den Menschen zerfällt in das innere und äußere, je nachdem das Urtheil über die, andere Menschen betreffende Handlungen, ob selbige dem princip der Erhaltung der zwischen ihnen als gleichartigen Wesen statt findenden Ruhe entsprechen oder nicht, entweder

vom Handelnden selbst, oder von andern gefällt werden kann. Ersteres macht das innere, letzteres das äußere Recht unter den Menschen aus.

Der Handelnde kann sowohl seine innern als seine äußern Handlungen, und zwar sowohl nach den Principien der Moral als der Religion und sämtlichen Verhältnißlehren beurtheilen, andere aber können nur seine äußern Handlungen, zwar eigenthümlich nur nach einem sich auf äußere Handlungen selbst unmittelbar erstreckenden Verstands-Princip — nicht aber nach einem Princip der Moral oder Religion, weil man bei einem Urtheil nach selbiger nicht bei der äußern Handlung bestehen bleiben kann, sondern auf die derselben als Ursache zum Grunde liegende innere, welche aber von andern nicht erkannt werden kann, zurückgehen muß — beurtheilen. Insbesondere aber können sie seine äußern, andere Menschen betreffender Handlungen eigenthümlich nur nach dem aus ihrem Verhältniß zu einander selbst hergenommenen Principio beurtheilen.

Zwar kann manchmal eine äußere Handlung hiernach als schuldig angesehen werden, die es innerlich nicht ist; da man aber einem andern nicht ins Herz sehen kann, so ist der Zwangausübende allemal entschuldigt.

So oft eine äußere Handlung eines andern gegen mich als eine Stöhrung der zwischen uns als gleichartigen Wesen stattfindenden Ruhe erscheint, so oft darf ich auch eine äußere Handlung

lung zum Zweck deren Herstellung vornehmen, und zwar nicht blos dann, wenn ich nach der Moral es auch soll, sondern auch dann, wenn ich nach der Moral es nicht soll. Indessen wird ein vernünftiger Mensch nie wider sittliche Grundsätze handeln, und also auch der Befugnisse des Rechts unter den Menschen sich nicht wider dieselben bedienen, als weshalb das Recht unter den Menschen, so wesentlich verschieden es auch von der Moral und Religion ist, selbigen stets untergeordnet bleibt.

Allemal aber darf er nach selbigem auch wider Moral und Religion handeln, ja sogar den Zwang ausüben, und nicht nur andre vernünftige Menschen, da sie eben so wenig ihm als seinem Gegner ins Herz sehen können, müssen selbiges rechtfertigen, sondern auch selbst der, gegen den der Zwang gebraucht wird, muß sich selbigen gefallen lassen, so lange er als ein vernünftiger Mensch von andern Menschen, es sey in oder außer Gesellschaft, angesehen und behandelt werden will, sollte er gleich übrigens wahr oder irrthümlich sich desselben in gewissen Fällen entziehen zu mögen, glauben können. —

Das innere Recht unter den Menschen ist von wenigem praktischen Nutzen, da die Beurtheilung der eigenen innern und äußern Handlungen hauptsächlich nach den Principien der Moral und Religion geschehen muß: das äußere ist dagegen von der größten Wichtigkeit in dem Beisammen-

seyn

seyn der Menschen auf dieser Erde, und dessen Aufstellung nicht nur selbst schon für den außergesellschaftlichen, sondern auch insbesondere für den gesellschaftlichen Zustand, da es die basis aller festzusetzenden Rechte ist, wiederum aber nur nach dem festzusetzenden Recht alles festgesetzte oder positive Recht beurtheilt werden kann, höchstnothwendig. Alle andern auf moralische oder Religionsgründe erbauete Naturrechtssysteme sind dahingegen durchaus keiner praktischen Anwendung in dem Beisammenseyn der Menschen auf dieser Erde, als unvollkommener Wesen, die sich nicht ins Herz sehen können, dennoch aber schlechthin eine allgemeine Norm für ihre Collisionen untereinander haben müssen, fähig. —

Das äußere Recht unter den Menschen zerfällt nun wieder, je nachdem äußere Handlungen blos als äußere Erscheinungen, oder auch als muthmaßliche Folgen der innern betrachtet werden können, in das reine und hypothetische. Das äußere reine Recht unter den Menschen ist entweder das bloße oder das festzusetzende. Ersteres ist die basis alles äußern Rechts und die Hauptgegenstände derselben sind die Begriffe der Zuständnisse in Rücksicht seines Körpers und des sich zugeeigneten, so wie des Unrechts in specie, oder der Verletzungen dieser Zuständnisse, und des Rechts in specie, oder der Herstellungen der Verletzungen, von welchen diejenigen, welche mit Zwang verknüpft sind, in specie Gegenverletzungen

gen

gen genannt werden. Bei den Zuständnissen in Rücksicht der zugeeigneten kommen aber insbesondere wieder die Begriffe von der Entäußerung und der Zurechnung eines körperlichen Gegenstandes zu sich vor, als worin das ganze Wesen aller Verträge, und also auch alles festzusetzenden und festgesezten oder positiven Rechts enthalten ist.

Uebrigens beschäftigt sich dies bloße reine Recht allein nur mit jenen Begriffen an sich, und ist daher, gleich der Logik und Mathematik, schlechthin nichts als eine kalte Verstandes-Wissenschaft, auch erstreckt es sich nur auf den außergesellschaftlichen Zustand der Menschen, und zwar zu oberst nur auf 2 Menschen ganz allein, demnächst aber auch auf einen einerseits und mehrere andrerseits, so wie auf mehrere gegen mehrere, und Societäten gegen Societäten.

Das reine festzusetzende Recht, wovon das Gesellschaftsrecht ein Theil ist, enthält dagegen die Grundsätze dessen, was muß, was kann, und was darf fortgesetzt werden? auch treten moralische, politische und andre Rücksichten, ohne daß es jedoch eine moralische oder sonstige Wissenschaft dadurch selbst werde, zuweilen dabei ein. —

Das äußere hypothetische Recht unter den Menschen ist zu oberst entweder das allgemeine oder das specielle hypothetische Recht, je nachdem nemlich die äußern Handlungen als muthmaßliche Folgen der innern Handlungen entweder in Gemäßheit des allgemeinen sittlichen Charakters

ters der Menschheit, oder in Gemäßheit gegebener individueller guter oder böser Charaktere beurtheilt werden können. Beide zerfallen aber wieder, gleich dem äußern reinen Recht, in das bloße und in das festzusetzende allgemeine und specielle hypothetische Recht unter den Menschen. — So wie ich mir insbesondere auch hiervon die weitere Ausführung vorbehalte, so bemerke ich nur noch in Ansehung des ganzen hypothetischen Rechts, daß es nothwendig sey, selbiges aufzustellen, da man theils in praxi mit dem reinen Rechte nicht auskommen kann, *) theils aber auch nach selbigem etwas statt findet, welches vorzüglich im Staate nicht angewandt, oder nicht zugegeben werden kann. Dage-

*) So darf ich z. B., nach dem reinen äußern Recht eine Verletzung meines Körpers oder meines Eigenthums nur zu entfernen suchen, nach dem hypothetischen Recht kann ich aber dem Verletzer, wenn ich ihn für einen besonders bösen Menschen halten muß, ein besonderes Uebel zufügen, damit er dadurch bewogen werde, mich in Zukunft in Ruhe zu lassen. Weiter aber als auf die Rücksicht meiner jetzigen oder zukünftigen Sicherheit erstreckt sich das hypothetische Recht nicht. Eine Befugniß, einen andern wegen seines Verbrechens zu züchtigen, oder selbiges an ihn wieder zu vergelten, oder mich deshalb an ihm zu rächen, findet überall, weder nach dem hypothetischen noch nach irgend einem Recht in der Welt statt, so wenig im außergesellschaftlichen als im gesellschaftlichen Zustande, als weshalb auch der Staat sich selbiges nicht an-

Dagegen aber ist bei selbigem die größte Vorsicht erforderlich, sich nicht in das Gebiet des innern Rechts unter den Menschen, oder sogar der Moral und der Religion hineinzuwagen. —

Das äußere festzusetzende Recht ist entweder das reine, oder das hypothetische, und begreift alles dasjenige in sich, dessen Bestimmung, als den Grundsätzen des äußern bloßen, reinen oder hypothetischen, Rechts entweder entsprechend, oder wenigstens nicht widersprechend, beliebt werden kann. So wie selbiges daher die Fragen, was kann, und was darf sowohl in thesi als hypothesi, im außergesellschaftlichen Zustande paciscirt, im gesellschaftlichen Zustande und besonders im Staate, zufolge des Staatsvertrages aber, was muß, was kann, und was darf von der Regierung bestimmt *) werden? erörtert,

anmaßen kann. Ich beziehe mich dieserhalb auf die Abhandlung von den Strafen.

*) Die Gesetze beschäftigen sich hauptsächlich mit zwei Stücken, nemlich mit Rechtsobjecten und Rechtsformen, oder den Formen dieser Objecte, und so wie bei neuen Gesetzen, außer ihrer Befugtheit und Zweckmäßigkeit die Hauptrücksicht Einfachheit der Objecte und Formen ist, so ist es bei der Reformation alter, die Abschaffung oder Vereinfachung der bereits existirenden positiven Objecte und Formen.

So wie nun Einfachheit oder Vereinfachung der Rechtsobjecte und Formen, die Hauptabsicht bei neuen oder zu reformirenden alten Gesetzen

örtert, so enthält es denn auch die Grundsätze, nach welchen Verabredungen und positive Gesetze im allgemeinen allein nur beurtheilt werden können, obgleich übrigens in hypothesi bei gegebenen Verabredungen und Gesetzen vor allem auf die Worte, deren Critik, logische und grammatische Auslegung, und die Verhältnisse dieser gegen einander, so wie auf Absicht, Veranlassung und Geschichte derselben, gesehen werden muß. —

Schließlich will ich nun noch einige allgemeine, das Recht unter den Menschen betreffende Anmerkungen mittheilen.

1) Aus der Religion, sowohl natürlichen als positiven, haben einige, aber nur wenige, Naturrechtslehrer, aus der Moral die mehrsten, und aus Begriffen die wenigsten ihre Gründe hergenommen.

In einer besondern Abhandlung werde ich den Geist aller bisher bekannten Systeme genauer erörtern, ich sage hier nur dies, daß alle moralischen und Religions-Gründe in Rücksicht dessen, was nur Gegenstand des Rechts ist, zu viel, und in Rücksicht dessen, was Gegenstand des Rechts mit ist,

setzen ist, so muß der Zweck derselben zwar zu oberst die Beförderung des Wohls des Ganzen und der Einzelnen, practisch aber zunächst die Vermeidung der Streitigkeiten, und Processe seyn.

ist, zu wenig umfassend sind, und selbige allenfalls nur ein jus internum vel scientiam justitiae internae, nicht aber ein jus externum, vel scientiam justitiae externae begründen können. Begriffe finden dahingegen schon eher hiebei statt, obgleich auch unter selbigen nur einer der eigenthümliche ist und seyn kann.

Zu den Begriffen gehört z. B. das Annehmen einer unter den Menschen stattfindenden Ursocietät. Da nun hier aus Societätsbegriffen die Ableitung des Rechts geschieht, und wir unter den Menschen allenthalben Gesellschaften antreffen; so ist es nicht zu leugnen, daß aus einer Ursocietät, sich eher als aus moralischen und Religions-Gründen etwas zweckmäßiges und eigenthümliches, wenigstens für einen Theil des Rechts, ableiten lasse. Da aber das Annehmen einer Ursocietät unter den Menschen eine ganz unerweißliche Hypothese ist, so findet selbiges nicht statt, und würde, selbst wenn man es statt finden lassen wollte, doch nicht auf das ganze Recht passen, da Societät nur einen Theil des Rechts ausmacht, überdem aber Societät nur durch den Vertrag möglich, oder wenigstens vernünftig begründet werden kann, und also erst die Vertrags-Rechte, welche doch selbst wieder von höhern Gründen abhängen, erörtert und festgesetzt werden müssen.

2) Denen, die sich von der ursprünglichen Gleichheit oder Einerleiheit der Rechte der Menschen, selbige im außergesellschaftlichen Zustande betrachtet,

tet, entweder noch nicht völlig überzeugt haben sollten, oder selbige gar bestreiten, lege ich folgendes Dilemma vor.

Entweder man legt den Menschen einerlei oder verschiedene Rechte bei; — ein drittes giebt es nicht — so muß für beides nicht nur ein Grund aufgestellt, sondern auch aus selbigem die Theorie des ganzen Rechts abgeleitet werden können. Für ersteres habe ich den Grund der Gleichartigkeit aufgestellt, und aus selbigem die Ableitung des Rechts vielleicht nicht unglücklich unternommen. Für letzteres kann aber gar kein andrer Grund, als die Ungleichartigkeit der Menschen, aufgestellt werden. Ungleichheit kann man nicht sagen, denn diese versteht sich von selbst, da jedes Ding nur sich selbst gleich ist, als weshalb ich mich auch nicht des Ausdrucks der Gleichheit, sondern der Gleichartigkeit der Menschen bediene. Eine Ungleichartigkeit der Menschen kann aber nicht bewiesen werden, und wenn man sie beweisen könnte, so würde doch dies nur etwas negatives seyn, woraus nichts positives deducirt werden könnte. Das negative müßte also zu etwas positiven umgeformt werden, und so würde selbiges nichts anders seyn können, als das Uebergewicht des einen gegen den andern an körperlichen und Geistes-Kräften. Dies würde sodann der Daseynsgrund des Rechts seyn. Der Erkenntnißgrund des Rechts wäre dann Unruhe oder oberer Einfluß des einen auf den andern, und der Grundsatz wäre der: zufolge dieses obern Einflusses zu handeln.

So unstatthaft aber dieser Daseynsgrund des Rechts nur ist, so wenig kann auch die Ableitung des Rechts daraus geschehen, welches denn doch, um consequent zu seyn, nothwendig wäre.

Denn außerdem, daß gleich anfänglich hier die Präjudicial-Frage: gelten körperliche; oder Geistes-Kräfte mehr? entstünde; so würde es auch nothwendig werden, daß sämmtliche Menschen untereinander ihre Kräfte erst erprobten, ehe ihr Verhältniß zu einander ausgemacht werden könnte, und so würde hieraus folgen, daß vor dieser Probe gar kein Recht unter den Menschen existire.

Zweitens ist es gar nicht möglich, daß durch jene Probe das wahre Verhältniß ausgemacht werden könnte, denn heute ist der eine schwächer, morgen stärker, oder in dieser und jener Art schwächer oder stärker, als der andere, und auf Rechnung des Zufalls würde sehr vieles geschoben werden können.

Drittens, im außergesellschaftlichen Zustande giebt es keinen dritten Beurtheiler ohne Compromiß, und so würde also jeder, selbst der vernünftigste Mann bei dem besten Willen, allemal nur nach seiner Empfindung richten, und nie eine Uebereinstimmung statt finden können.

Gesetzt indessen, es fände Uebereinstimmung statt, so würde nun die schwere Frage entstehen, welche Veränderungen bewirkt ein Vorzug überhaupt,

haupt, oder gar ein bestimmt gegebener, mehrerer oder minderer, Vorzug, für persönliche, für Sach- und für Vertrags-Rechte? — So wenig das Recht aus diesem Grunde der Ungleichartigkeit abgeleitet werden mag, so schreckliche Resultate würde dieser Grund dann auch für die Ruhe und das Glück der Menschheit hervorbringen.

3) So wie der Begriff: Gleichartigkeit, oder das Verhältniß der Gleichartigkeit der Menschen zu einander, der eigenthümliche Daseyns-Grund des Rechts unter den Menschen ist, und sich vor allen andern Gründen des Natur-Rechts voraus, am besten sowohl a priori, als auch a posteriori, erweisen läßt; so ist er auch der einzige, der durch die induction so wie durch die eigenen Handlungen der besten, obwohl übrigens abstimmigen Naturrechts-Lehrer bethätigt wird.

Denn, wenn man, was die induction betrifft, dasjenige analysirt, was einstimmig und allgemein ins Naturrecht aufgenommen wird; so findet man, daß selbiges so etwas sey was keiner irgend einem Menschen abspricht, mithin selbiges auf eine wenigstens in dieser Rücksicht statt findende Gleichheit der Menschen selbst hinführe. Was dahingegen die eigenen Handlungen der besten, obgleich übrigens den Satz der Gleichheit der Menschen bestreitenden Naturrechts-Lehrer, betrifft; so sage ich, daß sie eben dadurch, daß sie nur allgemeine, allen Menschen ohne Unterschied zukommende

mende Rechte ins Naturrecht aufgenommen wissen wollen,

Conferatur Hufeland über den Grundsatz des Naturrechts, so wie dessen Lehrsätze des Naturrechts

selbst eine Gleichheit oder Gleichartigkeit der Menschen, wenigstens selbige in abstracto und nach ihren allgemeinen Eigenschaften betrachtet, voraussetzen.

4) Recht oder Gerechtsame in engerer Bedeutung setzt allemal das Unrecht, es sey übrigens mit oder ohne Zwang verknüpft, voraus, und es gibt daher kein Recht als nur im Gegensatze des Unrechts des andern *). Recht beziehht sich allemal auf eine 2te oder auf eine Gegenhandlung, Unrecht aber auf eine erstere Handlung.

Alle erstern Handlungen, die nicht Unrecht sind, gehören eben so wenig in das Recht, als alle 2ten Handlungen, die nicht recht sind. Erscheint aber eine 2te Handlung als Unrecht oder eine erste Handlung als Recht; so ist jene in der That eine erste, diese eine zweite Handlung. Eine zweite Handlung ist nicht allemal nothwendig mit Zwang verknüpft, selbiger findet nur dann statt,

*) Nach den gewöhnlichen Vorstellungen des Natur-Rechts nimmt man dagegen an, daß es Gründe gebe, die eine erste Verletzung rechtfertigen.

statt, wenn der erste sich widersetzt. Und eben so handelt derjenige nicht allemal Unrecht, der zuerst körperlich angreift, sondern derjenige handelt zuerst unrecht, der z. B. mein Sach= oder Vertrags=Recht verletzt. Das Entfernen dieser Verletzung und das Herstellen des mir zugefügten Schadens *), sey es auch mit Zwang verknüpft, ist Recht. Ueberschreitet aber jemand die hier stattfindenden Regeln bei der Ausübung seines Rechts, so erscheint er hiedurch wieder als ein zuerst Verletzender.

5) Die allgemeine Bedingung eines jeden Daseyns=Grundes einer Wissenschaft ist die, daß er ein nothwendiger und eigenthümlicher Grund sey, und ist es eben so wenig gleichgültig, ob man überall keinen, oder nur einen, oder mehrere zusammen, als welchen Grund man eigentlich als Daseyns=Grund einer Wissenschaft aufstelle, denn nur ein Grund kann der wahre und ächte seyn.

Der Erkenntniß=Grund muß dahingegen wieder aus dem Daseyns=Grunde, und der Grundsatz aus dem Erkenntniß=Grunde entspringen.

Der

*) Das Recht oder die Herstellung der Ruhe der Gleichartigkeit beschränkt sich nicht, wie man gewöhnlich annimmt, auf das bloße Zurücktreiben des Angriffes, sondern auch auf das Herstellen des mir zugefügten Schadens.

Der Daseyns-Grund des Rechts unter den Menschen ist der Begriff „Gleichartigkeit„ der Erkenntniß-Grund aber der aus dem Begriff „Gleichartigkeit, wenn zwei gleichartige Dinge auf einander bezogen werden, entspringende Begriffe, Ruhe„ und der aus dem Erkenntniß-Grund wieder entspringende Grundsatz des Rechts unter den Menschen ist die Regel „diese Ruhe der Gleichartigkeit zu erhalten.„

Sonst kann man auch sagen, das höchste Principium essendi, wie von allem, also auch vom Recht ist Gott. Das Principium fiendi ist die menschliche Vernunft, und so könnte man die fernen Principien durchgehen. Ich halte es aber nicht für pedantische Grille oder für scholastische Tändelei, sich der Ausdrücke von Principien essendi, fiendi. u s. w. zu bedienen, da selbige würklich allen Dingen eigenthümlich sind. Es müßte aber ein ganz bestimmter Gebrauch derselben festgesetzt, und beobachtet werden.

6) Es giebt eben so wenig negative Verbindlichkeiten, als es negative Rechte giebt. Unter negativen Verbindlichkeiten verstehet man Nöthigungen etwas nicht zu thun, und unter positiven Verbindlichkeiten, Nöthigungen, etwas zu thun. Jene ist aber eben so gut positiv als diese, denn jede Regel ist, wie alles was existirt, ihrer wahren Beschaffenheit nach, immer positiv. Der Begriff des negativen beziecht sich allemal auf etwas positives, oder ist nur der Gegensatz oder

der Revers vom positiven. Und so ist die Regel: die Ruhe der Gleichartigkeit ist nicht zu stöhren, der Gegensatz von der Regel, selbige zu erhalten. Hievon ist aber die Regel: die Beschaffenheit eines andern zu beschützen, oder zu verbessern, als welche einen großen Theil der sogenannten Officiorum imperfectorum enthält, unterschieden, da selbige in die zweite Verhältniß=Lehre gehöret.

Für diejenigen indessen, welche sich an diesen Sprachgebrauch gewöhnt, will ich hier einige Bemerkungen über den Gebrauch des Ausdrucks von negativen und positiven Verbindlichkeiten mittheilen.

In der Moral, so wie in den ungleichen Verhältnissen, finden positive und negative Regeln statt, im vierten Verhältnisse aber giebt es nur negative Regeln, denn, wenn sie gleich wieder in einem andern, eigentlich im juristischen Sprach=Gebrauch genommen, bei ihrer Anwendung auf Verträge und sonst, die Benennung von positiven Rechten und Verbindlichkeiten erhalten, so erscheinen sie doch, auf ihre Quelle zurück geführt, immer nur als negativ, nemlich im Sinne des oben erwähnten Sprach=Gebrauchs.

7) Finden gleich im Recht unter den Menschen nur Zuständnisse und Obliegenheiten in Rücksicht von etwas, nicht aber auf und gegen etwas, statt, und beziehen sich also die Gerechtsame und

Schul=

Schuldigkeiten nicht auf ein „auf und gegen etwas„ sondern nur auf ein „in Rücksicht von etwas,„ so ist es doch leichter zu sagen, ich habe z. B. aus einem Vertrage Gerechtsame auf meinen Mitcontrahenten, als wenn ich sagen wollte, ich darf in Rücksicht des mir im Vertrage zugeeigneten die Verletzung desselben von Seiten meines Mitcontrahenten mit Gewalt entfernen, und kann man sich daher dieser Ausdrücke in so ferne bedienen.

8) Der Ausdruck, Gesetze, paßt sich nur fürs positive Recht, und daher nenne ich die Gesetze der Moral und der Verhältnisse in objectiver Rücksicht allemal nur Regeln, und in subjectiver Rücksicht Nöthigungen. Indessen wird durch diese Verschiedenheit der terminologie eben so wenig als dadurch, daß ich ihnen andere principien, als gewöhnlich geschieht, untergelegt habe, ihrer Gültigkeit und Werthe das mindeste entzogen.

Der Moral legt man gewöhnlich göttliche Befehle oder absolute Gebote oder Vernunft zum Grunde, und verknüpft Ideen von absoluten Müssen, ja sogar von Strafe damit, dahingegen mir nur die Rücksicht auf Vervollkommnung zunächst und eigenthümlich dabei zum Grunde zu liegen scheint.

In Ansehung des ersten und dritten Verhältnisses aber scheinen mir allein aus den Begriffen respective der Abhängigkeit und obern Einflusses und Bezuges, die eigenthümlichen Regeln

und

und Gründe entwickelt, und leichter und eigenthümlicher hieraus, als aus jenen göttlichen Gesetzen und absoluten Vernunft-Geboten, Folgerungen gemacht werden zu können, und eben so verhält es sich auch in Ansehung des vierten Verhältnisses, und in specie des Rechts unter den Menschen.

9) Im neuen deutschen Mercur 1791. 9tes und 11tes Stück, stellt der Herr Rath Reinhold in seiner Ehrenrettung des positiven Rechts den Trieb der Uneigennützigkeit als Erkenntniß-Grund des Naturrechts auf, ohne ihn indessen vorhero aus „dem einen, was Noth ist„ oder aus seinem allerhöchsten Principio,

„die Vorstellung wird im Bewußtseyn
„vom vorstellenden und vorgestellten un-
„terschieden und auf beide bezogen;

abgeleitet zu haben.

Dieser Grund ist aber ein moralischer Grund, und gilt daher nicht nur von selbigem, was ich bereits zur ersten Anmerkung vor allen moralischen Gründen angeführet habe, sondern er scheint mir auch noch weniger, als irgend ein anderer moralischer Grund, zu vermögen, und nur als Grund ad hominem gelten zu können. Es ist nemlich ganz überflüssig, aus einem Triebe zur Uneigennützigkeit Gesetze herleiten zu wollen, da Uneigennützigkeit selbst schon Gesetz der Moral ist, welches man deshalb, weil es Gesetz der Moral ist, befolgen muß. Aus dem Daseyn eines besondern

Trie-

Triebes zur Befolgung dieses Gesetzes ergiebt sich weiter nichts, als daß es den Menschen dadurch desto leichter werde, jenes Gesetz zu befolgen, nicht aber dies, daß besondere eigenthümliche Gesetze für das Recht, welche nicht schon aus der Moral sich ergeben, aus demselben überall, oder auch nur besser als aus der Moral, sollten abgeleitet werden können. Schon aus der Moral fließet im Ausdruck der Pflicht der Grundsatz: Zwinge keinen Menschen zur bloßen Befriedigung deines eigennützigen Triebes, und im Ausdruck des Rechts der Grundsatz: Du kannst einen solchen Zwang durch den Gegenzwang — doch nicht, wie Herr Rath Reinhold meint, aus dem — hierüber nichts disponirenden — Gesetz sowohl deiner vernünftigen Natur als der des andern, sondern vielmehr aus den Gründen deiner Vervollkommnung, deren Behinderung auch durch äußere Handlungen, und also auch durch Zwang schon nach der Moral zu entfernen erlaubt ist, — abhalten: und so können auch in der Moral eben wegen der ihr zum Grunde liegenden Vernunft-Gründe jene Grundsätze im Ausdruck der Pflicht und des Rechts allemal besser als aus den Gründen der bloßen Existenz eines Triebes festgesetzt werden.

Der Herr Rath Reinhold scheint die Unzulänglichkeit dieses Principii selbst gefühlt zu haben, wenn er den Grund dieses eigennützigen Triebes, in so ferne er auf Menschen unter einander

ander angewandt wird, aus einem besondern Grunde, und zwar eben aus dem der Gleichheit oder Gleichartigkeit modificirt, indem er sagt:

> und das allgemeinste Verbot, das mir meine vernünftige Natur in Rücksicht auf andre Menschen auflegt, fordert Enthaltung von allen Handlungen, durch welche ein Wesen, das eben dieselbe vernünftige Natur hat, als ich, den bloßen Forderungen meines eigennützigen Triebes unterworfen würde.

10) Die Vermischung der Moral, in der gewöhnlichen Bedeutung genommen, mit dem Recht, so wie der willkührliche Gebrauch des Worts: Recht, ist die hauptsächlichste Quelle aller Verwirrungen im Naturrecht. Was daher z. B. der Herr Hofrath Hufeland in seinem Versuche über den Grundsatz des Naturrechts S. 159. subjektive Rechte und Verbindlichkeiten nennt, gehört überall nicht ins Recht, sondern in die Moral. Im Rechte kommen nur die von ihm so genannten objectiven Rechte und Verbindlichkeiten vor, und er selbst schließt jene subjectiven Rechte vom Natur⸗Recht aus, indem er nur allgemeine, allen Menschen ohne Unterschied zukommende Rechte, darin aufgenommen wissen will.

In der Moral kommen dahingegen jene subjectiven Rechte vor, und bei diesen findet, wie er ganz richtig behauptet, keine Gleichheit, oder Einerleiheit statt. Von einem Reichern kann ich

mehr Beistand erwarten, als von einem Aermern, und so umgekehrt muß ich nach Maßgabe meiner Kräfte mehr oder weniger helfen. Im Rechte aber giebt es ursprünglich, wo nemlich nur vom außergesellschaftlichen Zustande zuerst die Rede ist, schlechthin nichts als Gleichheit und Einerleiheit der Rechte und Verbindlichkeiten. Eben als allgemeine, und allen Menschen ohne Unterschied zukommende Rechte, umfassen sie den Reichen wie den Armen, den Starken wie den Schwachen, und den Weisen wie den Thoren, alle in gleicher Maaße.

Diese Grundsätze erstrecken sich sogar auf den gesellschaftlichen Zustand, und aufs positive Recht, — sind die Regel, und werden nur durch Beliebungen modificirt.

Was aber endlich der Herr Hofrath Hufeland S. 162. alle Rechte überhaupt nennt, kann weder subjectives noch objectives Recht genannt werden, und gehört unter dem Titel des Rechts, selbst im weitesten Verstande genommen, weder ins Recht, noch selbst einmal in die Moral. Das sogenannte Recht des Weisen, seine Mitbrüder zu belehren, ist so wenig ein Recht, als eine Befugniß, sondern umgekehrt ist es vielmehr eine moralische Pflicht, seine Mitbrüder durch Belehrung zu vervollkommnen. Zwar wird die Befolgung dieser Pflicht eine Befugniß genannt, indem der Weise aus dem Gefühl seiner größern Geisteskräfte zu dem Schritt, den er thut, für sich selbst

hinlängliche Gründe hat, oder dem Sprachgebrauche nach, berechtigt wird. Eigentlich kann dies aber weder ein — mit dem Zwange verbundenes — Recht, noch eine Befugniß auf seine Mitbrüder genannt werden, weil sie gegen ihn weder eine Verbindlichkeit noch eine Pflicht haben, sich von ihm belehren lassen zu müssen, er vielmehr eine Pflicht gegen sie, und sie eine Befugniß auf ihn dieserhalb haben.

11) Bei Lesung der Recension von Hufelands Lehrsätzen des Naturrechts in der allgem. Litt. Zeitung Nr. 236. 4ten Septbr. 1792. fiel es mir ein, daß man den höchsten sittlichen Grundsatz des Herrn Kant so wie allenthalben, jedoch nach Maaßgabe des jedesmal speciel gegebenen Speciel modificirt, also auch beim innern*) Recht unter den Menschen aufstellen könne, und er dann folgendermaßen lauten würde:

„handle

*) Beim reinen äußern Recht wäre sie nicht anwendbar, weil selbiges keine Maximen hat, und auf die Gemüthsbestimmungen zu den Handlungen keine Rücksicht nimmt. Hier fiele also die Maxime des Willens weg, und träte dagegen blos der Lehrsatz ein,

eine äußere Handlung, welche andere Menschen betrifft, muß in der äußern Beurtheilung derselben, als den Principien einer, auf den Begriff der Gleichartigkeit der Menschen sich gründenden, allgemeinen Gesetzgebung unter den Menschen angemessen erscheinen.

„handle — gegen andre Menschen — so,
„daß die Maxime deines Willens, jederzeit
„zugleich als Princip einer — auf den Be-
„griff der Gleichartigkeit der Menschen sich
„gründenden — allgemeinen Gesetzgebung
„gelten könne:

Hierdurch würde das Verlangen des Recensenten, daß beim Naturrecht kein materiales, sondern ein formales — obwol specielles — Princip und kein subjectiver, sondern ein objectiver Zweck aufgestellt werden müsse, erfüllt werden.

Zwar bin ich mit der erstern Behauptung, daß nur ein formales, nicht aber ein materiales Princip statt finde, nicht einig, desto mehr aber mit dem letztern; und glaube ich auch selbigem genügt zu haben.

Was der Herr Recensent ferner daselbst gegen den Grundsatz des Herrn Hufeland „verhindern, daß deine Vollkommenheit nicht gemindert werden, bemerket, scheint mir völlig richtig „zu seyn. Wenn er selbst aber den Grundsatz „verhindere jeden, der dich oder einen andern „Menschen als ein bloßes Mittel behandelt„ aufstellt, so bemerke ich dagegen erstlich, daß die Rücksicht auf andere Menschen nicht statt finde, weil die Behandlung derselben von einem dritten mich nicht berechtigt, gegen diesen dritten den Zwang zu gebrauchen, und daß aus dieser dadurch gerechtfertigt werden wollenden Einmischung in andre Händel die schrecklichsten Folgen entstehen

hen würden, zweitens aber, daß dieser Grundsatz für das, was Recht ist, kein eigenthümliches Principium gewähre, und nach selbigem weder das Recht, noch selbiger nach dem Recht beurtheilt werden könne, vorzüglich aber einer praktischen Anwendung ganz unfähig sey, und niemals Basis eines festzusetzenden Rechts werden könne.

Denn so ist die Beurtheilung, wenn werde ich von einem andern als bloßes Mittel gebraucht, allemal schwer, manchmal unmöglich, und eben so kann ich nicht allemal den Zwang gebrauchen, wenn ich als bloßes Mittel gebraucht werde, auch lassen sich hierüber keine äußern Regeln weder auffinden, noch zufolge derselben anderweite festsetzen *).

Dahingegen aber läßt sich die Frage, wenn ehe wird die unter den Menschen als gleichartigen Wesen statt findenden Ruhe gestöhrt, schon eher und

*) Eben so verhält es sich auch mit dem von dem Herrn Rath Reinhold aufgestellten Grundsatze:
„Du darfst denjenigen, der dich zur bloßen
„Befriedigung seines eigennützigen Triebes
„zwingt, durch Zwang abhalten„
indem es sich nicht allemal füglich bestimmen läßt, wann zwingt ein anderer mich zur bloßen Befriedigung seines eigennützigen Triebes, u. s. w.

und sicherer beurtheilen, besonders im reinen äußern Recht, als welches nur allein das ist, was man sich selbst unbewußt, unter Naturrecht und besonders unter strenges oder auch reines Naturrecht versteht, und was würklich auch nur darunter verstanden werden muß. Mein obiger Grundsatz à la Cant hat nun aber noch den Vortheil voraus, daß er sowohl für das Recht als auch für das Unrecht d. i. sowohl für die Verletzungen, als Gegenverletzungen, oder für die Ruhestöhrungen und Ruheherstellungen sich paßt, und also Einheit da ist, dahingegen man sonst für das Recht und das Unrecht zwei Grundsätze aufstellen muß. Die mehresten Grundsätze passen sich nur auf eins davon, so wie jene beiden Grundsätze sich offenbar nur auf das Recht oder auf die Gegenverletzung gegen das Unrecht eines andern, nicht aber auch auf das Unrecht erstrecken.

12) Viele Natur-Rechtslehrer bestreiten den Naturstand. Können aber Strafen rechtlich nicht anders als durch Vertrag begründet werden, so können die Paciscenten als im Staate sich schon befindend, nicht gedacht werden. Freilich wird und kann ein außergesellschaftlicher Zustand nicht lange dauren, und wir finden allenthalben schon würklich constituirte Gesellschaften. So wenig aber aus der Geschichte ein Beweiß wider das Wesen einer Sache geführt werden kann, so sehr gut läßt sich dagegen ein solcher Zustand gedenken. Gesetzt es stürben alle Menschen bis auf einige der

ver-

vernünftigsten Männer aus jedem Lande, oder man setzte sie, ohne daß sie sonstige Verhältnisse mit einander gehabt hätten, auf eine wüste Insel aus; so würde doch nicht einer von ihnen sogleich König, und die andern Unterthanen seyn, sondern sie würden erst nach Gründen der Vernunft eine Gesellschaft unter sich errichten müssen; auch glaube ich nicht, daß sie bis dahin auf Händen und Füßen herum kriechen würden, noch daß sie über die Bedingungen dieses Vertrages untereinander nicht sollten einig werden können.

Egoisten aber und Universaltincturen präparirende Reformatoren müssen freilich nicht unter ihnen aufstehen, „denn sonst wäre des Kämpfens kein Ende, und die davon unzertrennlichen Staubwolken würden bald den ganzen Erdkreis überziehen„

13) Im 6ten Stück des neuen deutschen Merkurs 1792. hat der Hr. Rath Reinhold in einem Beitrage zur genauern Bestimmung der Grundbegriffe der Moral und des Naturrechts sich weiter über den Trieb der Uneigennützigkeit erklärt.

So neu und scharfsinnig aber auch das ganze System der Moral darin nur entwickelt worden, so scheint es mir doch, daß das, was ich äußeres Recht unter den Menschen nenne, und welches Basis alles festzusetzenden und positiven Rechts und so auch allein das ist, was unter Naturrecht

nur verstanden werden muß, weder darin enthalten sey, noch daraus abgeleitet werden könne. Denn so wie im äußern und vorzüglich im reinen äußern Recht unter den Menschen nur äußere Handlungen, und zwar nur als äußere Erscheinungen, beurtheilt werden, so kommen in selbigem dahingegen auch alle die Begriffe von Eigenthum, Verträgen und dergleichen hauptsächlich mit vor, und muß eben in Rücksicht derselben ein solcher Grund oder eigentlich eine solche Regel darin aufgestellt werden, nach welcher alle dahingehörigen äußern Handlungen äußerlich beurtheilt werden können.

Uebrigens ist es mir sehr schmeichelhaft, daß viele der daselbst aufgestellten Sätze, als von der von mir so genannten zweiten Handlung, oder Gegenhandlung gegen eine erstere, von der Verschiedenheit des Naturrechts, von der Moral und dem positiven Rechte u. s. w. auch von mir aufgestellt worden.

Schließlich bemerke ich noch, daß auch sein Grundsatz mir ein materialer zu seyn scheine, und wünschte ich deshalb, daß er gegen den Hrn. Hofrath Hufeland, der sich in einer Anzeige im Intelligenzblatt d. Jen. allg. Lit. Zeit. vom Oct. 92. auf die Seite der formalen Grundsätze gewandt zu haben scheint, so wie gegen dessen vorhinerwähnten Recensenten, die Vertheidigung materialer Grundsätze zu übernehmen geneigt seyn möge.

7.
Vergleichung der Moral, der Verhältnißlehren und des Rechts unter den Menschen.

Alles Können körperlicher und geistiger Handlungen ist physisches und geistiges Vermögen, objective genommen.

Das Daseyn dieses Vermögens bei einem Subject ist physisches und geistiges Vermögen, subjective genommen.

Das Können der Verstandeswesen, und also auch der Menschen, ihr subjectives Vermögen nach Verstandesregeln zu gebrauchen, ist Verstandesvermögen objective genommen.

Das Daseyn dieses Verstandesvermögens bei einem Subject ist Verstandesvermögen, subjective genommen.

Beim Gebrauch dieses subjectiven Verstandsvermögens tritt nun ein Sollen und Nichtsollen und ein Dürfen und Nichtdürfen ein.

Nach den Principien der Moral, als den obersten von allen, soll ich schlechthin und allemal. Nach den Principien der Verhältnißlehren soll ich nur dann, wann, mit Beiseitsetzung der Moral, selbige als die höchsten gegeben werden; und daher findet selbst nach den Principien des Rechts unter den Menschen ein Sollen statt, wenn selbige, mit Beiseitsetzung der Moral, und der höhern ungleichen Verhältnißlehren, als die höchsten gegeben werden.

Dürfen ist dahingegen ein relativer, ein sich auf etwas höheres beziehender Begriff. In der Moral findet daher kein Dürfen statt, wohl aber in sämtlichen Verhältnißlehren, als der Moral untergeordneten Wissenschaften, und vorzüglich im Recht unter den Menschen, als der untersten Verhältnißlehre von allen. —

Beschränkt sich das Sollen nach der Moral nicht auf mich, sondern bezieht es sich auf etwas außer mir, dergestalt, daß ich in Rücksicht auf selbiges, gegen dasselbe zu meinem Besten, oder für dasselbe zu meinem Nachtheil etwas soll, so heißt es in ersterer Rücksicht Zuständniß, und in letzterer Obliegenheit überhaupt, oder Befugniß und Pflicht.

Bezieht sich dahingegen mein respectives Sollen und Dürfen nach den ungleichen Verhältnißlehren auf ein gegen oder für etwas außer mir, so heißt es in ersterer Rücksicht Zuständniß auf etwas, und Obliegenheit gegen etwas, oder Anspruch und Verbindlichkeit

Bezieht sich aber jenes resp. Sollen und Dürfen nach den gleichen Verhältnißlehren auf gleichartige Wesen außer mir, und besonders nach dem Recht unter den Menschen auf andere Menschen, so heißt das, gegen selbige, welches jedoch nur im Fall ihrer Verletzung meiner statt findet, Zuständniß in Rücksicht von etwas, nemlich meines Körpers und des mir zugeeigneten, oder kürzer Gerechtsame, das, für selbige„ aber, welches sich jedoch auf nichts weiter, als auf das Nichtverletzen derselben

selben bezieht, Obliegenheit in Rücksicht von etwas, nemlich des Körpers und des zugeeigneten eines andern, oder kurze Schuldigkeit.

Ein eigentliches und also nicht auf solche Art modificirtes „für oder gegen„ als welche die sogenannten unvollkommenen Pflichten und Befugnisse selbst sind, findet hier überall nicht statt, weil hier nur von einem gleichen, den Begriff der Ruhe mit sich führenden, Verhältniß die Rede ist —

Die Principien der Moral objective genommen, sind Regeln, subjective genommen aber bloße innere eigene Nöthigungen von und für mich, nicht Nöthigungen von und für etwas außer mir.

Zu oberst wird nemlich in der Moral der Mensch ganz allein für sich, und nicht in Beziehung auf etwas außer ihm gedacht. Findet zwar diese Beziehung in der Folge auch statt, so wird er doch in der Moral nicht nach Verhältnißregeln, sondern blos nach den eigenthümlichen Regeln der Moral, und also nur in Hinsicht seiner Vervollkommnung beurtheilt.

Die Principien der ungleichen Verhältnisse objective genommen, sind Regeln, subjective genommen sind sie zwar auch innere Nöthigungen, aber nicht bloße Nöthigungen von mir, sondern Nöthigungen von und für etwas außer mir, und stehen hier, jedoch hier nur allein, und nicht in der Moral und den gleichen Verhältnissen, die Zuständnisse des einen den Obliegenheiten des andern allemal grade gegenüber.

Haupt=

Hauptsächlich läßt sich dies vom zweiten und dritten Verhältnisse sagen, in Ansehung des ersten hingegen kann man eigentlich wohl nur von Obliegenheiten unsrer gegen Gott, nicht aber von Zuständnissen seiner auf uns, noch weniger aber umgekehrt von Zuständnissen unsrer auf ihn und Obliegenheiten seiner gegen uns reden. Sollte sich indessen behaupten lassen, daß das mit Vernunft begabte Geschöpf, und also auch der Mensch, eine Ansprüche auf das habe, was seine Vernunft ihn von der Vernunft des Schöpfers für sich begehren und gleichsam fordern lasse, so würde hieraus freilich für die Bestimmungen der Zukunft, der Fortdauer und der Glückseligkeit der Menschen eine größere Beurtheilung, als aus irgend andern bisher dafür aufgestellten Gründen geschöpft werden können.

Die Principien der gleichen Verhältnisse, und also auch des Rechts unter den Menschen, objective genommen, sind Regeln, subjective genommen, aber innere Nöthigungen, jedoch nur von und für mich.

Die subjective Rücksicht findet nur im innern, die objective aber nur im äußern Recht unter den Menschen statt, und zwar werden hier diese Regeln blos als allgemeine Verstandessätze, zum Zweck eines nach selbigen von andern Menschen über die äußern Handlungen eines dritten zu fällenden Urtheils aufgestellt —

Zufolge alles bisher gesagten, wird man finden, daß es höchst nöthig sey, die Principien der verschiedenen Wissenschaften von einander abzuson-

sondern, demnächst aber die speciellen Principien zu geben, nach welchen etwas, oder in specie eine Handlung beurtheilt werden kann, und wornach sie eigenthümlich beurtheilt werden muß, und endlich, wenn man sie aus dieser oder jener besondern Rücksicht betrachten will, diese Rücksicht, nach welcher sie für diesmal beurtheilt werden soll, ganz bestimmt darzulegen.

So kann man z. B. bei einer äußern Handlung, in specie bei einer Verletzung, nach der Moral fragen, ist sie der Maxime der Moral, zufolge der Religion aber, ist sie dem Verhältniß mit Gott, und ist sie dem zweiten, dritten und vierten Verhältnissen und in specie dem innern und äußern Rechte unter den Menschen angemessen, oder nicht?

Die Verabsäumung dieser Regel scheint mir allenthalben sowohl in der Moral als Religion und Naturrecht die Quelle aller Verwirrungen und Streitigkeiten zu seyn. Und daher hat man bei selbigen, insbesondere aber beim Naturrecht allemal theils zu viel, theils zu wenig bewiesen, niemals aber alles nothwendige mit, und das nur nothwendige nur beweisen können. —

Schließlich bemerke ich nun noch, daß nicht blos nach dem Naturrecht, oder nach dem, was ich äußeres Recht unter den Menschen nenne, sondern auch nach der Moral, Religion und übrigen von mir genannten Verhältnißlehren der Zwang von einem Menschen gegen einen andern gebraucht werden könne.

Das Sollen in denselben verpflichtet mich ja schlechthin zu allem, mithin auch zur Ausübung des Zwanges, wenn ohne demselben ich meinem Sollen nicht genügen kann. So ist z. B. nach der Moral die Hinderung meiner Vervollkommnung von Seiten eines andern zuweilen schlechthin so etwas, wogegen ich Zwang gebrauchen muß, wenn ich nicht wider die Moral handeln will. Allemal aber sage ich dagegen, ist die Ausübung des Zwanges nach der Moral und den ungleichen Verhältnißlehren nur für mich selbst zu rechtfertigend, für andere Menschen kann ich sie nur nach den Principien des äußern Rechts unter den Menschen rechtfertigen, und daher muß ich mich des Zwanges nicht ohne die höchste Nothwendigkeit nach andern als diesen Principien bedienen, weil er sonst nicht für andre als gerechtfertigt erscheint, und sie sich also zur Wehre setzen können und dürfen.

Nachschrift zur ersten Sammlung.

Da ich in vorstehenden Abhandlungen vielleicht auch in Rücksicht der Schreibart zu Vorwürfen Anlaß gegeben haben kann, so glaube ich zur Entschuldigung derselben, und daß es mir nicht möglich gewesen, allemal gleich fließend, deutlich oder gar schön zu schreiben, noch etwas sagen zu müssen.

1) Philosophische, strenge Untersuchungen und Beweise enthaltende, nur für Philosophen selbst geschrie-

schriebene Abhandlungen sind der Leichtigkeit nicht fähig, welche populär philosophische oder sonst wissenschaftliche, oder zur Geschichte oder den schönen Wissenschaften gehörende Aufsätze zulassen und erfordern. Der ernste Gang tiefer Untersuchung erlaubt es nicht, um einen einzelnen oder gar beiläufigen Gedanken, wie um den Mittelpunkt eines Kreisels den Vortrag zu tummeln, Ideen in Dichtungen zu hüllen, oder mit Bildern und Gleichnissen zu putzen, oder das Herz des Lesers zu rühren und seine Einbildungskraft zu kitzeln. Nicht einmal wollen sie den Verstand Ungeübterer belehren. Sie gehen vielmehr von der bisher höchsten Stufe, aus, dringen in noch höhere Regionen, und führen den Kenner an dem Leitfaden seiner Einsichten, die Waage der Vernunft in der Hand, in ihm unbekannte Gefilde. — Ich will mich dieserhalb nicht auf die Schriften des Herrn Kant berufen, der auf Schöngeisterey nie Anspruch gemacht zu haben scheint. Denn ob er gleich hin und wieder auffallende Aeußerungen anderer so darstellt, daß sie als lächerlich erscheinen, so erscheinen sie doch mehr deshalb als lächerlich, weil ihre gründliche Untersuchung sie in ihrer nackten und wahren Gestalt ungereimt finden läßt, als deshalb weil die Art ihrer Darstellung etwas vom Spiele des Witzes in sich enthalte. — Ueber die Art seines Vortrages und seines Ausdrucks, und wie es zugehe, daß man ihn so schwer verstehe, und daß dieser so große und verehrungswürdige Mann an vielen Mißverständnissen wol selbst schuld sey, darüber

wer-

werde ich mich einst besonders erklären. Daß Männer, wie Feder, Eberhard und andere seine Gedanken nicht sollten auffassen, reassumiren und analysiren können, läßt sich nicht gedenken, oder daß wahre und richtige Gedanken des einen systematisch vorgetragen, und mit bestimmten Ausdrücken belegt, für aller andern Vernunft an sich selbst zu hoch seyn sollten, das kann nur der glauben, den Blödsinn oder Furchtsamkeit des Characters an der Urkraft des menschlichen Geistes verzweifeln läßt.

Dagegen glaube ich mich schon eher auf den Herrn Rath Reinhold berufen zu können, bei dessen Schriften man den Einfluß der Lectüre und des Studiums schöner Geisteswerke, so wie eigener Talente in diesem Fach nicht verkennen kann. Wäre er blos Philosoph und nicht zugleich schöner Geist, so würde er öfter das Gefühl seiner Größe verleugnen. Ihm, als Philosophen allein, würde in ihm nur die Wahrheit gefallen, als schöner Geist gefällt in der Wahrheit er aber auch sich. Indessen ist Stärke hier Ursache der Schwäche, und kann bei ihm Selbstsucht oder Eigendünkel nicht genannt werden. —

2) Das Durcharbeiten durch neue und also ursprünglich rohe Ideen, kann nicht anders als mit mühsamen Hin- und Herforschen verknüpft seyn, und der nächste Weg, wie Kant sagt, ist nicht allemal der erste, auf den der Verstand geräth.

3) aber, es ist gut und beinahe nothwendig, andere den gegangenen Weg selbst zu führen, und ihnen den ganzen Proceß, wie er angestellt wor-

worden, darzulegen. Man kann sie nicht mit einmal zum Resultat führen, man kann, man darf vom endlichen Resultate zur practischen Vernunft eben so wenig mit einmal zurück — als von dieser zu jenem hinaufspringen, da es allenthalben, also auch hier Stufen giebt, sie müssen vielmehr an dem Leitfaden ihrer Kenntnisse diese Gänge selbst gehen. Wenn sie dann endlich am Ziel kommen und finden, daß sie an diesem in den dunkeln Gefilden allenthalben befestigten Leitfaden wieder zur practischen Vernunft, so wie zu dem Standpunkt zurückkehren können, von welchem sie ausgingen, dann werden sie überzeugt werden; dann werden sie diesen Weg öfter vor- und rückwerts versuchen, und ein kühner Geist wird sich bald Richtsteige zum Ziele aussuchen, mit glücklichen Ideen Dunkelheiten aufhellen, und Leuchtthürme auf einzelnen Höhen errichten.

So viel von dem Gange und der Form meines Vortrages, dem ich vielleicht einst nach der völligen Berichtigung meiner Ideen bei einiger durch Erfahrung bewährten Anlage etwas zu verdeutlichen mehrere Präcision und Klarheit werde geben können.

Vom Inhalte und Ausdrucke desselben kürzlich mittelst Auszuges eines an einen meiner Freunde erlassenen Briefes nur noch etwas.

„Unbekümmert um alles Theoretische der „Philosophie, hatte ich bis in die Mitte des „Jahrs 1789 meine Nebenstunden nur den schö„nen Wissenschaften und der Ausbildung meines

„Ver-

„nes Verstandes nach mir selbst in der Erfahrung „gemachten Resultaten gewidmet, bis ich bei zu„fälliger Lesung eines Naturrechts-Systems auf „eine Begründung des positiven Rechts aus Ver„nunftgründen verfiel, nachdem ich vorhero schon „öfters bei Consultationen auch aus der Natur „der Sache einige Aufklärung zu geben versucht „hatte. Ich fand aber bald, daß Naturrecht „nicht ohne Moral, und diese nicht ohne Meta„physik studirt werden könne. Ich wandte mich „daher in einem, wol etwas zu stolzen, Ver„trauen auf meine Kräfte, sogleich zu Kants Kri„tik der reinen Vernunft, welche mich denn mit „einmal in den Ocean der Philosophie hinabriß. „Aus diesem besondern Umstande, glaube ich, „sind Nachtheile, vielleicht aber auch einige Vor„theile entstanden.

„Die Unbekanntschaft der technischen Spra„che und Regeln kann mich manchmal fehlen, „und die mangelnde Kenntniß der bisherigen „Meinungen und Systeme, kann mich etwas neu „finden lassen, was schon gesagt ist, und etwas „mühsam aufsuchen und begründen lassen, was „schon als allgemein geltend nicht mehr bestritten „wird; dahingegen aber bin ich nicht zu Vorur„theilen und alten Meinungen gefesselt.

„Um nun die Kritik zu verstehen, säuberte „ich die Sache selbst von allem mir mystisch schei„nenden des Ausdrucks. Was ich nicht verstand, „darüber zerbrach ich mir niemals den Kopf, son„dern ließ es einstweilen auf sich beruhen. Bei

„die-

„dieser Methode habe ich mich bisher wohl be-
„funden, und mit vielem Vergnügen den Ocean
„der Philosophie, Mutterwitz unterm linken,
„Menschenverstand unterm rechten Arm, be-
„fahren. — Es hat auch kein Hayfisch nach
„mir geschnappt, noch der Krake meiner begehrt.
„Auch hat kein Seehund mich angegrinset, ob-
„gleich das Abfahren vom Lande den Seehun-
„den als Küstenbewohnern nicht lieb ist. Aber
„unter den Wallfischen, diesen Gebietern der
„Meere, wäre es mir bald übel gegangen. Ich
„gerieth am Nordpol unter sie, man sah mich
„für einen Kriegsmann an, und schon waren
„tausend Rachen mich zu zermalmen bereit. De-
„müthig rief ich ihnen zu, ich habe nie Krieg ge-
„führt, und kenne die Streitwaffen nicht, ich
„gehöre zu gar keiner Flotte; wohl habe ich
„manchmal ferne am Horizont weiße Schatten
„gesehen, die man Schiffe nannte, auch kam es
„mir vor, als wenn es von ihnen herabdonner-
„te, aber ich glaubte, es spucke. Ich schwim-
„me für mich, ich bin ein ausübender Rechtsge-
„lehrter, und suche nur Blümchen zum Opfer
„im Tempel der Themis. Sanft umgaben sie
„mich hierauf, ein ehrwürdiger Alter nahm mich
„in seine Bartflossen, und sagte zu mir, zwar
„gütig, doch ein wenig hohnlächelnd, auch ich
„habe Universitäten frequentirt, mein Herr. Ich
„sahe es gerne, wenn mein Professor auf der dün-
„nen Scheidewand zwischen Narrheit und Ver-
„nunft seine seiltänzerischen Künste probirte. Er

„hatte

„hatte sich eine Sonne gedrechselt und mit einem „Schraubwerk versehen, er drehete sie dann heim„lich von hinten, und sagte, dies wäre die Na„tur der Sonne, bald zog er sie in die Länge, „bald in die Breite, und alles paßte so schön in „einander, daß ich mich freute unserm lieben Her„regott so auf die Sprünge zu kommen. Wie „ich zu Hause kam, docirte ich, was ich gesehen „und gehöret. Narre, sagte mein Vater, was „ist denn das? indem er mich auf die am Wed„gewoodfarbigen Horizont majestätisch sich em„porschwingende Sonne hinwies. Seitdem sehe „ich immer die Sonne selbst an, und thue nichts „weiter, als daß ich mich über die gröbern Dün„ste der Atmosphäre zu erheben versuche.

„Drechsle dir also keine Sonne, mein Lie„ber, fuhr er zärtlicher fort, aber vor allem hü„te dich mit dem Compas des Wahns, unter auf„geschwollenen Seegeln dahin zu fahren, als „wenn du des Oceans Felsen zerschmettern, oder sei„ne Fluten zu ewigen Mauern aufthürmen wolltest.

„Denn wisse mein Kind, beschloß er väter„lich warnend, wir haben uns verschworen, den „ersten der mit der stolzen Admiralflagge, unter „dem Gebrüll von tausendfachem Donner, auf „schäumenden Wellen, wie ein Meergott, daher „brauset, zu demüthigen.

„Unter seinen Kiel wird man den Schwanz „legen, und er wird einen lustigen Purzel dir „machen.„

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Sibeth, Friedrich Wilhelm

Beyträge zum Naturrecht

Bd.: 1

Halle (1794)

Ph.pr. 1124 q-1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10041907-4
VD18 80229352-001